This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813542 9b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judentums.

Begründet von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt von

Professor Dr. H. Graetz und Dr. P. F. Frankl,

neue Folge,

im Verein mit Prof. Dr. David Kaufmann ins Leben gerufen

und herausgegeben

von **Dr. M. Brann.**

ORGAN

der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Achtundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, zwölfter Jahrgang.

BRESLAU.

VERLAG VON WILHELM KOEBNER,

(Inh.: Barasch & Riesenfeld.)

1904.

Inhalts-Uebersicht.

Seite

Vorbemerkung von M. Brann 1

Moses und Hammurabi. Von D. Feuchtwang . . . 385—394
Ein neuer Bibelcommentar. Von W. Bacher . . . . 98—110

Die Paulinische Lehre vom Gesetz. Von Moritz Löwy
267—276 321—327 400—416
Notwehr nach mosaisch-talmudischen Recht. Von H. Vogelstein . . . . . 513—533
Die Maultiere und die Wagen des Patriarchen Jehuda I. Von Adolf Büchler . . . . . 193—208
Der Artikel »Gaon« in der Jew. Encyclopedia. Von W. Bacher 320
Aramäische Piutim aus der Genisa. Von M. Ginsburger 417—422
Die Wormser Thora-Rolle auf Hirschpergament und ספר ר' מאיר. Von A. Epstein . . . . . 604—609
Zum Nachweis der Citate in Tanchum Jeruschalmis Wörterbuch. Von Ludwig Blau . . . . . 65—69
Isaak b. Mose Or Sarua. Von J. Wellesz 129—144
209—213 361—371 440—456 710—712

Zur Geschichte der Reichsjudensteuer im 13. Jahrhundert. Von G. Caro . . . . . 70—76
Die Familie Aboab. Von Leopold Löwenstein . . 661—701
Die Juden des Mittelalters in ihrer wirtschaftlichen Betätigung. Von G. Caro . . . . . 423—439 576—603
Der jüdische Hofbankier der Magdeburger Erzbischöfe im 14. Jahrhundert. Von A. Lewinsky . . . . . 457—460
Robert von Anjou und sein Verhältniss zu einigen gelehrten Juden. Von M. Steinschneider . . . . . 713—717
Drei deutsche Juden betreffende päpstliche Urkunden aus dem Jahre 1372. Von A. Lewinsky . . . . . 718—720

Seite

Geschichte der Juden in der Reichsstadt Kaufbeuren. Von R. Ledermann . . . . . 721—730
Eine Zeitungsente aus dem Jahre 1790 und ihre Folgen. Von M. Weinsberg . . . . . 731—750
Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg. Von Gustav Bauch 22—32 77—86 145—160 214—223 283—299 328—340 461—490
Ein Brief Hartwig Wessely's. Von Ludwig Geiger . . 341—345
Eine Ode Wolf Heidenheims aus dem Jahre 1795. Von A. Lewinsky . . . . . 610—616
Das Weimarer Judengesetz von 1823. Von Ludwig Geiger. . . . . 641—660
Heinrich Graetz. Ein Lebensbild. Von Philipp Bloch 33—42 87—97 161—177 224—241 300—315 346—360 491—502

Collectaneen. Von A. Schmiedl. . . . . 277—282
Bemerkungen zu Schmiedl's Collectaneen. Von S. Eppenstein . . . . . 617—618
Purim und Parodie. Von M. Steinschneider 242—247 504—509

Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten. Von Hermann Cohen . . . . . 2—21
Nominalismus und Realismus bei den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen. Von S. Horovitz 554—575 702—709
Häckels »Welträtsel« und die Religion. Von J. Lewkowitz 257—267

Kurze Mitteilungen. Von Ludwig Levy 43—51 122—124 190—191 255—256 372—377 636—638 758
Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften 316—320 378—384 510—512 639—640 759—762

Satzungen der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 125—128
Erster Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissensbhaft des Judentums . . . . . 52—64
Protokoll der Ausschuss-Sitzung vom 31. Oktober 1904 . 751—755

Erwiderung. Von G. Liebe 746
Nachbemerkung dazu. Von A. Lewinsky . . . . . 756—757

Seite

Besprechungen.

חלק ראשון, ס' תהלים, עם פירוש מדעי, תורה נביאים וכתובים. מסורש עיי צבי פרץ חיות. Smidomi 1903, 4. Von W. Bacher 98—110

Bacher, W. Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis. Von S. Eppenstein . . . . . 178—184

Bousset, Wilhelm. Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrsamkeit. Antwort auf Perles' Kritik. Von I. Elbogen 185—189

Buber, Martin. Jüdische Künstler. Von Julius Brann 248—251

Frankfurter, M. Mose b. Maimunis Mischna-Commentar zum Tractate Kethuboth (Abschn. I u. II). Von Moses Fried . . . . . 619—620

Ginsburger, M. Pseudo-Jonathan, nach der Londoner HS. herausgegeben. Von M. Neumark . . . . . 111—121

Halpern, Georg. Die jüdischen Arbeiter in London. Von Julius Guttmann . . . . . 627—635

Hannover, S. Das Festgesetz der Samaritaner. Von L. Wreschner . . . . . 621—622

Nossig, Alfr. Jüdische Statistik. Von Julius Rothholz 252—254

Oppert, Gustav. Tarschisch und Ophir. Von S. Scheftelowitz . . . . . 623—626

Pappenheim Bertha und Rabinowitsch Sara. Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien. Von Julius Guttmann . . . . . 627—635

Perles, Felix. Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, kritisch untersucht. Von I. Elbogen . . . . . 185—189

Rabinowitsch, Sara. Die Organisationen des jüdischen Proletariats. Von Julius Guttmann . . . 627—635

Alphabetisches Verzeichniss der Mitarbeiter.

Bacher, W. . . . . S. 98 320
Bauch, G. S. 22. 77. 145. 214 283. 328. 461
Blau L. . . . . S. 65
Bloch, Ph. S. 33, 87. 161. 224. 300. 346. 491
Brann, J. . . . . S. 248
Brann, M. S. 1. 316. 378. 510. 630 759.
Büchler, A. . . . . S. 193
Caro, G. . . . S. 70. 423. 576
Cohen H. . . . . S. 2
Elbogen, I. . . . . S. 185
Eppenstein. J. . . S. 178. 617
Epstein, A. . . . . S. 604
Feuchtwang, D. . . . S. 385
Fried, M. . . . . S. 619
Geiger, L. . . . . S. 341. 641

Ginsburger, M. . . . . S. 417
Guttmann, Jul. . . . . S. 627
Horovitz, S. . . . S. 554. 702
Ledermann, R. . . . . S. 721
Levy, L. . S. 43. 122. 190. 255
372. 636. 758
Lewinsky, A. S. 457. 610. 718. 756
Lewkowitz, J. . . . . S. 257
Löwenstein, L. . . . S. 661
Löwy, A. . . S. 268. 321. 300
Neumark, M. . . . . S. 111
Rothholz, I. . . . . S. 252
Scheftelowitz, S. . . . S. 623
Schmiedl, A. . . . . S. 277
Steinschneider, M. S. 242. 504
Vogelstein, H. . . . . S. 513
Weinsberg, M. . . . . S. 731
Wellesz, I. S. 129. 209. 361. 440
710
Wreschner, L. . . . . S. 621

Vorbemerkung.

Von dem vorliegenden Hefte an erscheint die Monatsschrift als das Organ der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

In ihren Zielen und Aufgaben tritt dadurch eine Änderung nicht ein. Sie wird nach wie vor einzig darauf bedacht sein, die Wissenschaft des Judentums in streng wissenschaftlichem Geiste zu pflegen und zu fördern.

Zu den bewährten alten sind zahlreiche neue Mitarbeiter gewonnen worden. Dadurch wird es möglich sein, den verschiedenen Sondergebieten unserer Wissenschaft eine gleichmässigere einheitliche Berücksichtigung zu widmen. Die neuen literarischen Erscheinungen werden wie bisher eine gründliche, unparteiische und möglichst rasche Beurteilung finden. Daneben soll in jedem Quartal eine systematisch geordnete bibliographische Übersicht über die einschlägige neue Literatur gegeben werden. Ausserdem sind die neu eingeführten »kurzen Mitteilungen«, die möglichst in jedem Hefte erscheinen sollen, dazu bestimmt, über diejenigen Aufsätze und Abhandlungen zu orientieren, die in anderen wissenschaftlichen Zeitschriften Gegenstände aus dem Gebiet unserer Spezialwissenschaft behandeln.

Hoffentlich wird es auch in Zukunft den vereinigten Bemühungen der Herren Mitarbeiter und des Herausgebers gelingen, das Ziel, welchem die Monatsschrift seit ihrer Begründung zugestrebt hat, zu erreichen, und die Teilnahme der wissenschaftlichen und der gebildeten Kreise für das Judentum und seine Wissenschaft zu erwecken und zu beleben,

Breslau, im Januar 1904.

Dr. M. Brann.

Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten.

Von **Hermann Cohen.**

Dem Titel unseres Antrages könnte vor Allem die Frage entgegentreten, wie denn in aller Welt es zu verstehen sei, dass für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten erst Lehrstühle zu errichten seien; kann man es sich doch gar nicht vorstellen, dass sie derselben bisher entbehren konnten. So richtig der Einwand ist, so muss dennoch das leidige Factum eingeräumt werden; die Tatsache dieses grossen Mangels, dieser breiten Lücke.

Die Erklärung dieses Tatbestandes führt uns sogleich hinein in die innersten Fragen über die Entwickelung unserer Religionswissenschaft in den neueren Zeiten. Zunächst jedoch sei auf ein engeres Moment hingewiesen, welches indessen auch wieder mit centralen Fragen der wissenschaftlichen Methodik zusammenhängt. Man meint gewöhnlich, das 19. Jahrhundert sei durch den Aufschwung der Naturwissenschaften charakterisirt. Das ist ein einseitiges Urteil; noch hervorstechender ist in ihm die Richtung auf die Geschichte, die sich für alle Probleme seither eröffnet; und das Streben, in allen Wissenschaften die dogmatischen, sachlichen Probleme mit den geschichtlichen in eine genaue innere Verbindung zu bringen.

So ist die Wissenschaft des Judentums durch Zunz und Rapoport zunächst als jüdische Altertumswissenschaft begründet worden. Und die tiefe Bewegung, welche von diesen grossen Pfadfindern ausgegangen ist, hat sich auf alle Fragen der jüdischen Geschichte erstreckt; auf die Geschichte der Juden, der jüdischen Literatur und innerhalb dieser auch auf die der jüdischen Philosophie.

Die Blütezeit der jüdischen Philosophie aber gehört der arabisch-spanischen Periode an. Und da die Autoren jenes Zeitalters vorwiegend in der arabischen Sprache ihre religionsphilosophischen Werke verfassten, so war die Notwendigkeit gegeben, den Lehrvortrag in diesem Gebiete Arabisten allein anzuvertrauen, welche sich von den hebräischen Uebersetzungen dieser Werke unabhängig zu machen vermögen.

Es ist Grosses und Wichtiges aus dieser Combination hervorgegangen; die Notlage hat sich als eine Quelle von Einsichten erwiesen, welche der allgemeinen Geschichte der Philosophie nicht minder förderlich geworden sind, wie der speciellen jüdischen. Munk hat nachweisen können, dass Avicebron, den man für einen mohamedanischen Araber gehalten hat, kein Anderer ist als unser Salomo Ibn Gabirol. Und er hat das Grundwerk der jüdischen Philosophie, den More, aus seinem arabischen Texte ins Französische übersetzt, und mit einem lichtvollen, sachlichen Commentare versehen. Joël ist auf dieser Bahn, zwar nicht als Herausgeber von Texten, aber als Historiker der Philosophie weiter geschritten, und er hat die inneren Zusammenhänge aufgehellt, welche Spinoza mit Chasdai Crescas verknüpfen.

Es sei genug an diesen Beispielen, um es ausser Frage zu stellen, dass die Verbindung der jüdischen Philosophie mit ihrer Geschichte notwendig war; und dass diese Notwendigkeit gesteigert wurde durch den Umstand, dass der Historiker hier zugleich der Arabist sein musste. Wenn man allenfalls annehmen durfte, dass der Historiker der jüdischen Philosophie das Hebräische ebenso wie die klassischen Sprachen beherrschen werde, so wurde diese Annahme für das Arabische zu einer neuen Schwierigkeit. Die Verbindung aber zwischen der jüdischen Philosophie und ihrer Geschichte sollte durchaus aufrecht erhalten bleiben. Man wollte lieber auf einen systematischen Lehr-

vortrag in Ethik und Religionsphilosophie verzichten als auf eine genaue Verbindung der Dogmatik mit ihrer Geschichte; man glaubte sogar die Begründung des Lehrgehalts in der Geschichte und Literatur dieser Quellen vorzugsweise suchen zu müssen. So ist es gekommen, dass der Schwerpunkt des philosophischen Unterrichts in die Geschichte der Religionsphilosophie gelegt wurde.

Es ist dies nicht der einzige Grund; aber bevor wir zur Betrachtung eines andern, tiefer liegenden Grundes übergehen, sei vor Allem einem möglichen Missverständniss vorgebeugt. Wenn wir hier für die Verlegung des Schwerpunktes von der Geschichte in die Systematik eintreten, so soll keineswegs damit ein Gegensatz gegen das historische Studium betont werden. Vielmehr ist es auf allen Gebieten der Philosophie unsere Ansicht, dass nur durch die innerlichste Verbindung mit der Geschichte die Erörterung der sachlichen Probleme gefördert werden kann; allerdings andererseits aber auch, dass die geschichtliche Forschung durch das innerliche Verhältniss zu den sachlichen, zu den systematischen Problemen lebendig und fruchtbar gemacht werden muss.

Man muss in eigener Arbeit des Denkens, im eigenen Ringen um die Probleme das rechte Kraftgefühl nicht nur für die entscheidenden Begriffe, sondern auch für die Wendungen erlangen, in denen diese Begriffe zu einer neuen Bedeutung und Prägnanz kommen, um sie bei der ähnlichen Gedankenarbeit in den alten Autoren wiederzuerkennen. Hier ist die feinste Diagnostik die notwendige, wenngleich precäre Voraussetzung. Dennoch aber wird sie durch die Versenkung in die Autoren geschärft; und die Schwierigkeit der Voraussetzung dadurch von Schritt zu Schritt erleichtert.

Andererseits aber ist es ebenso unbedingt zur Forderung zu machen, dass der selbständige Denker, der einen eigenen Bau des Systems anstrebt, sich mit dem

Pulsschlage der Geschichte in Einklang setze. Es giebt keine Originalität, die nicht in einem genauen Zusammenhange mit der Geschichte stände. Wenn daher hier für den systematischen Lehrvortrag von Ethik und Religionsphilosophie plädirt wird, so soll damit durchaus nicht das Band gelockert werden, welches die Systematik der Philosophie überhaupt mit der Geschichte der Philosophie verknüpft. Nur soll der Meinung entgegengetreten werden, dass es der richtige Weg sei, den systematischen Lehrvortrag auf den geschichtlichen zu begründen; und dass für beide Aufgaben, insbesondere angesichts der Complication mit dem Arabisten, die Eine philologische Kraft ausreichend sei.

Jetzt können wir aber nach dem andern Grunde uns umschauen, der die bisherige Praxis tiefer erklären dürfte. Wir möchten hier an eine andere Frage anknüpfen, die auch zunächst sehr sonderbar scheinen muss. Man weiss, dass die jüdisch-theologischen Lehranstalten, wie sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entstanden, auf Legaten und freiwilligen Zuwendungen beruhen. Wie ist es denn aber zu verstehen, dass die Gemeinden sich der Errichtung und Pflege dieser Anstalten entziehen konnten? War doch damit ihre innere Existenz aufs Spiel gesetzt; woher sollten sie ihre Rabbiner beziehen, wenn die Lehranstalten fehlten, welche die Ausbildung der Theologen zur Aufgabe haben? Und abgesehen von dem geistlichen Dienste hat das Judentum zu allen Zeiten in der Wissenschaft sein inneres Leben geführt; in ihr die fruchtbare Quelle seines Fortbestandes erkannt; sie daher angelegentlich im Fluss erhalten. Wie ist es da zu verstehen, dass die Gemeinden trotz aller ihrer schweren Obliegenheiten es nicht als ihre vornehmste Aufgabe betrachteten, für Pflanzstätten der Wissenschaft Sorge zu tragen?

Aus dem Schein des Widerspruchs, der hier gegenüber dem allgemeinen Charakter des Judentums sich auftut,

ergiebt sich seine Lösung; und damit zugleich die Antwort auf unsere Frage. Es besteht im Judentum ursprünglich und an sich gar kein Unterschied zwischen Leben und Lehre. Erst die Wucht der neueren Kultur hat auch hier den nicht unzweideutigen Segen der Teilung der Arbeit heraufgeführt. So ist es gekommen, dass seit wir durch Mendelssohn der vaterländischen und der allgemeinen Kultur zugeführt worden sind, das gründliche Studium der jüdischen Literatur unter uns sich besonders extensiv vermindert hat. Die frühere Einseitigkeit machte das Bekenntniss und die Wissenschaft desselben zu einer Art von Identität.

Für die Wissenschaft des Judentums brauchten die Gemeinden daher nicht besonders zu sorgen; wenn sie nur für den Gottesdienst sorgten. Gottesdienst ohne das ausgebreitete tiefgründige Studium der Thora war principiell undenkbar. Nur Unterschiede der geistigen Capacität konnten eine Trennung von Gottesdienst und Thorastudium entschuldbar erscheinen lassen; die socialen Differenzen vermochten einen solchen Unterschied nicht allgemein auszuprägen; denn der Hausirjude konnte ein sehr grosser Gelehrter sein.

Daher wurden die Rabbinatsstühle zugleich die Mittelpunkte des religionswissenschaftlichen Lehramts. Und wie man berühmter Lehrer wegen die Universitäten aufsucht, so schaarten sich Hunderte um die grossen Rabbiner, welche als solche Lehrer, und auf Grund ihrer Autorität als Forscher und Lehrer, an grosse Rabbinatssitze berufen wurden. So war von Anfang an der Rabbiner nicht allein der Seelsorger seiner Gemeinde, sondern der Vorsteher des Lehrsitzes (Jeschiba). Der Rabbiner war der Gelehrte der Wissenschaft des Judentums.

Als nun aber in der neuern Zeit neue Ansprüche an den Rabbiner herantraten, welche im Allgemeinen nicht

mehr von einer noch so universellen Persönlichkeit zu befriedigen waren; als die wissenschaftliche Forschung zur Specialisirung der Lehraufgaben hinführte, da erst trat die neue Aufgabe für das Judentum hervor, in diesem verzweigten Sinne für die Wissenschaft die Sorge auf sich zu nehmen. Und jetzt stehen wir wieder vor der Frage: weswegen man nicht auf besondere Lehrstellen für die Dogmatik und die Ethik des Judentums Bedacht genommen hat?

Es ist hiermit gegangen, wie mit dem Verhalten der Religion zur Wissenschaft überhaupt. Man hat dieses Verhältniss zwischen der Religion und ihrer Systematik für eine gesicherte, unbestreitbare, unzweifelhafte Tatsache gehalten. Den Bekenner des Judentums durchglüht die Ueberzeugung, dass seine Glaubenslehre seine Sittenlehre, und seine Sittenlehre seine Glaubenslehre ist. Die Ceremonien bilden keine Instanz dagegen; sie gehören der angewandten Sittenlehre an; sie sollen der Befestigung in der Sittlichkeit dienen. Das ist der Sinn und Zweck alles Gottesdienstes. So werden sie aufgefasst; auch wo sie in ihrer Ausdehnung bestritten werden.

Wie man nun erst in neueren Zeiten einen besondern Religionsunterricht einführte, welcher die Grundlehren des Glaubens und der Sittlichkeit zusammenhängend darstellt, so meinte man der modernen Pädagogik allenfalls dieses Zugeständniss machen zu sollen. Wer dagegen dem Studium der Religionsquellen obliegt, dem tritt der strenge und schlichte Zusammenhang dieser Lehren so zwingend und so einleuchtend entgegen, dass es Eulen nach Athen zu tragen schien, wenn man die Entwickelung und die Begründung dieses Zusammenhangs zu einer besondern Lehraufgabe machen wollte. Man denke nur an das bekannte, bezeichnende Wort, welches die jüdische Aufklärung zu einem geflügelten machte, dass wir gar

keine Dogmen haben. Das aber ist ein sehr zweifelhafter Vorzug. Dogmen sind Lehrbegriffe; und wenn es einem Lehrgebäude an constructiven Lehrbegriffen gebricht, so entbehrt es des methodischen Fundamentes.

Hier liegt der eigentliche Grund für die Benachteiligung, welche die Philosophie in der Wissenschaft des Judentums in neueren Zeiten erlitten hat. Die »Religionsphilosophie der Juden« von Samuel Hirsch ist 1842 erschienen. Und sie sollte nur der erste Band sein; als Gesammttitel war vorgedruckt: »das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältniss zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie«. Das Jahr 1841 brachte von Formstecher das Werk, dessen Titel ebenfalls bedeutsam ist: »Die Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judentums nach seinem Charakter, Entwickelungsgange und Berufe in der Menschheit«. Das sind nicht bloss pomphafte Titel; sondern darin spricht sich ernsthaft und zielbewusst das philosophische Streben aus; während man heutzutage unter dem imitirten Ausdruck »das Wesen des Judentums« nicht mit methodischer Klarheit das Problem bestimmt. Die Philosophie des Judentums ist das Wesen des Judentums; und ohne Philosophie lässt sich dieses Wesen nicht fassen. Ob es möglich ist, das Wesen des Christentums ohne philosophische Sachkenntniss darzustellen und zu begründen, auf diese Frage wollen wir hier nicht eingehen.

Um so klarer aber muss die Einsicht, und um so lebendiger und dringlicher das Interesse an ihr werden: dass die Fortentwickelung und der Fortbestand des Judentums durch seine philosophische Begründung bedingt ist. Populäre Beleuchtungen können ja ganz nützlich sein; aber sie dürfen niemals die gründliche wissenschaftliche Darstellung ersetzen. In allen

Fragen der allgemeinen Kultur muss die Fühlung mit der Philosophie lebendig erhalten werden. Selbst in der Mathematik und den Naturwissenschaften ist dies der Fall; und nicht minder auch in allen Geisteswissenschaften. Immer sind es die allgemeinen logischen und ethischen Probleme, mit denen die dogmatische Formulirung der wissenschaftlichen Grundbegriffe sich auseinanderzusetzen, sich zu verweben hat.

Ist es doch selbst in der Politik nicht anders; auch da sind es die letzten Fragen über die Bestimmung des Menschen im Staatsleben und im Völkerleben, welche den eigentlichen, den treibenden Grund der politischen Kämpfe bilden. Wer die politischen Ideen verstehen will, der muss sie miterleben, mitfühlen, mitdurchdenken und durchkämpfen. Was die Politik im Allgemeinen für die Geschichte bedeutet, insofern man die Politik als angewandte Ethik betrachtet, daran kann man die Bedeutung der Philosophie für die Religion sich klar machen.

Wenn anders die Religion den sittlichen Begriff des Menschen aus seinem Verhältniss zum Begriffe Gottes herzuleiten hat, so darf nichts Menschliches ihr fremd bleiben. Alle sittlichen Ideen der Weltgeschichte muss sie in ihren religiösen Ideen entdecken und wiedererkennen. So muss das lebendige Interesse für die Wahrheit und für die Tragkraft der Religion nach allen Richtungen der Kultur zur Dogmatik hintreiben. Die Dogmatik muss diesen innern Zusammenhang der alten Religion mit dem ewig jungen Leben der Kultur durchsichtig machen, und unerschütterlich befestigen.

Ohne die Transparenz der Kultur in ihr giebt es keine Kulturreligion. Und ohne die Dogmatik, welche diese Transparenz darstellt, kann es keine lebendige Religion geben. Der Kultus allein kann die Religion nicht vor Erstarrung schützen; und auch die geschichtliche Erforschung der einzelnen Religionsgebiete

vermag denjenigen Grad der Lebendigkeit nicht zu sichern, dessen die Religion in einer modernen Kulturlage durchaus bedarf.

Man kann sich durch eine einfache Betrachtung, die nicht principieller Natur ist, daher am leichtesten zugänglich werden kann, von der Notwendigkeit überzeugen, dass der Sinn für die Dogmatik in unserem religiösen Wesen wieder erweckt werden muss. Daran kann doch wohl ernstlich nicht gezweifelt werden, dass gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Christentum, und zwar mit dem Protestantismus, nicht nur als Notwehr unvermeidlich ist; sondern dass sie auch für die Läuterung der religiösen Idee heilsam sein werde. Das bessere Verständniss, welches die neuere Zeit vom Prophetismus ergründet hat, wird von einem der ersten protestantischen Dogmatiker als ein Moment in der Entwickelung des Protestantismus bezeichnet, das er der Erneuerung des Glaubensbegriffs durch die Reformatoren an die Seite stellt.

Allerdings ist diese sich nunmehr verbreitende Einsicht von dem Universalismus der Propheten das Verdienst der protestantischen Kathederwissenschaft, eine Frucht der Bibelkritik. Aber es ist keineswegs schon Alles für die Idee des Prophetismus getan, wenn endlich nun ihr Universalismus anerkannt ist. Der Gegensatz von Messianismus und Eschatologie muss auf dem Grunde dieser gewonnenen Einsicht von der lediglich geschichtlichen Bedeutung der messianischen Idee in aller Schärfe erst aufgestellt, und für alle Probleme der Religion durchgeführt werden.

Das religiöse Bewusstsein, wie es sich in unserer modernen religiösen Literatur widerspiegelt, schwankt zwischen einer gewissen Naivetät und einem Wechsel sentimentaler Stimmungen von Depression zu Exaltation. Am besten fährt man dabei noch mit der Naivetät; sofern man von der

Ueberzeugung durchdrungen scheint, dass es eine höhere und festere Sittlichkeit nicht geben könne, als die, welche durch den reinen Monotheismus begründet wird; und dass in diesem das Judentum dem Christentum ein für allemal überlegen sei. Unsere Philosophen des Mittelalters haben sich jedoch ihre Aufgabe nicht so leicht gemacht; sie haben mit dem Islam, wie mit dem Christentum sich gemessen; und sie haben es an Mut und Deutlichkeit nicht fehlen lassen, wo sie die Differenzen formulirten, und die Consequenzen zogen.

Man glaube nur ja nicht, dass eine solche Kritik der christlichen Glaubenslehren eine Verschärfung der ohnehin schon so grossen Spannungen, Gegensätze und Abneiguugen unausweichlich herbeiführen müsse. Das ist keineswegs die notwendige Folge. Wenn nur in einer wahrhaft wissenschaftlichen Tiefe, wie sie durch schulmässige, gründliche philosophische Behandlung bedingt ist, die Kritik der Probleme versucht wird, so wird die Fremdheit und gar die Feindschaft allmählich ganz von selbst in Verständniss, Befreundung und Sympathie übergehen. Das sachliche Urteil wird dadurch um so bestimmter und sicherer, je mehr es von der dunkeln Begleitung der Affecte befreit wird. Das ist ja überall in der Literatur der Segen einer vergleichenden Forschung, dass die Gegensätze ihre groben, äusserlichen Pointen verlieren, dafür aber die tieferen, feineren Motive in begrifflicher Schärfe zur Bestimmung gebracht werden.

Der Unterschied in den Religionen besteht in der verschiedenen Bestimmung der Gottesidee; aus ihr entspringen die sittlichen Differenzen, insoweit sie sich in Bezug auf die Begründung der Sittlichkeit in den Religionen ausprägen. In der Gottesidee ist der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unversöhnlich.

Die jüdische Gottesidee hat zu ihrem

ausschliesslichen Inhalte die Sittlichkeit des Menschen. Diese Ausschliesslichkeit des Inhalts kann, bei günstigster Interpretation, der christlichen Idee nicht zugesprochen werden. Dort ist es vielmehr zugleich wenigstens die göttliche Natur, um die es sich handelt. Und da von der göttlichen Natur begreiflicherweise keine Wissenschaft zu erlangen ist, so müssen Complicationen dieser Glaubenslehre mit der Mythologie unausweichlich werden.

Es giebt nur Eine Religion, welche von allen Zaubern der Mythologie sich grundsätzlich frei macht, das ist die Religion der Propheten, das ist die Religion des Judentums. Und der Schlüssel für dieses Geheimniss liegt in dem einfachen Gedanken, dass für den Propheten der Name Gottes schlechterdings nichts Anderes besagen und bedeuten soll als die Bürgschaft des Einzigen Gutes, nach dem sein Geist verlangt; das ist die Sittlichkeit.

Alle Schrecken und alle wie immer tiefsinnigen Fragen, welche das Rätsel des mythischen Gottes flechten, für des Propheten Geist verlieren sie jedes Interesse. Was Gott selbst sein möge, das interessirt den Propheten nicht; die grossen mythischen Fragen des Schicksals treten zurück; die Seele des Menschen soll der Urheber seiner Geschicke werden. Die Seele des Menschen ist daher von Gott gegeben. Der menschlichen Seele wegen regiert und erschafft Gott die Welt. Es kann nicht genug bewundert werden, das grosse schlichte Wort des Propheten: »er hat Dir verkündet, o Mensch, was gut ist«. Das ist der Sinn Gottes, zu sagen, was gut sei für den Menschen.

Das ist der eigene, ewige Wert der jüdischen Gottesidee: dass sie keine Vermischung mit dem Menschen eingeht. Der Grund des Menschen, des sittlichen Menschen liegt in Gott. Darum kann Gott nicht zugleich Mensch sein. Die Transscendenz Gottes ist die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen

Sittlichkeit. Die Immanenz fordert einen absoluten Grund. Dieser aber kann nicht in einem Menschen liegen, von dem doch bei aller Göttlichkeit die empirische Relativität nicht völlig abgelöst werden kann. Nur in Gott, in dem aussermenschlichen Gott liegt der Grund der Sittlichkeit. Das Ideal eines Menschen, als eines Gottmenschen, ist unvereinbar mit dieser Transscendenz, welche daher auch den eigentlichen Sinn und die Bürgschaft der Einheit Gottes bildet.

Das Judentum hat festgehalten an dem grossen Symbol, welches das Grab Mose in der Geschichte seiner Gründung bildet; es hat festgehalten an dem tiefen Worte, mit dem der Pentateuch das Wesen Moses zusammenfasst: »er war sehr bescheiden vor allen Menschen«. Die Keuschheit der Gottesverehrung, welche der Prophet bei der Verkündigung des Guten gefordert hat, ist das Sinnbild, das Vorbild des jüdischen Gottesdienstes geblieben.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die protestantische Theologie auch zu diesem Jungbrunnen der prophetischen Gotteslehre sich zurückfinden wird. Es ist ja sehr begreiflich, dass es ihr schwer werden muss; denn hier gilt es, an den Heiligtümern der religiösen Pietät, welche Kunst und Poesie verherrlicht und verinnerlicht haben, strenge sittliche Kritik zu üben. Aber wenn doch die Gottheit Christi nicht mehr schlechthin als Glaubensartikel wissenschaftlich gilt, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, bis die Gestalt Jesu ihrer eximirten literarischen Stellung entkleidet, und in Reih und Glied der Lehrer der Menschheit eingestellt wird, wie es die Aufrichtigkeit des 18. Jahrhunderts zu Wege gebracht hat.

Und mit der literarischen Eximirtheit wird alsdann auch die sittliche Vorbildlichkeit ihre Einseitigkeit und ihre Gebundenheit abtun. Man wird nicht mehr für die Grundfragen der modernen sittlichen Kultur in dem Christusbilde mit seinen historischen Ungleichmässigkeiten den unfehlbarer

Maasstab suchen und zu finden glauben. Das wird so kommen, so gewiss die reine sittliche Kultur und die geistige Klärung im Fortschreiten sind.

Zu diesem Fortschritt aber hat unsere Religion, wie sie es allezeit bewährt hat, einen unentbehrlichen, unersetzlichen Beitrag zu leisten. Die Urkraft unserer Gottesidee und ihr unlösbarer Zusammenhang mit der Sittenlehre muss darum aber viel lebendiger wieder unter uns werden. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass selbst bei Solchen, welche den Abfall verachten, und welche von dem Kulturwert, den unsere Religion gehabt habe, überzeugt sind, dennoch eine freidenkerische Schlaffheit über die Bedeutung der Gottesidee sich ausgebreitet hat.

Man hält sich an dem Gedanken fest, dass die jüdische Sittenlehre der christlichen an Kulturwert zum mindesten nicht nachstehe; und dass es daher schimpflich sei, Diejenigen zu verlassen, mit denen man durch eine Jahrhunderte lange Gemeinschaft des Geistes und des Leidens verbunden ist. Man hält es für schimpflich, das Vorurteil und den Hass Derer durch Abfall und Uebertritt zu bestärken und scheinbar zu bestätigen, welche den sittlichen Wert des Judentums verleumden, und das Recht der Juden an der vaterländischen Kultur verkümmern. Aber weiter möchte man in der Anhänglichkeit an das Judentum nicht gehen; die sittliche Unerschöpflichkeit und daher die Unablösbarkeit der jüdischen Gottesidee erkennt man nicht; für sie hat man das Interesse verloren; ihr gegenüber glaubt man sich auf den Standpunkt der Ethik zu erheben, wenn man sie fallen lässt.

Aus dieser Stimmung, welche weite Kreise unter uns ergriffen hat, erwächst unserer eigenen Glaubensgemeinde eine schwere Gefahr; und diese Gefahr greift in die allgemeine Kultur hinüber. Der Vorgang des Breslauer Chemikers auf der diesjährigen Naturforscher-Versammlung hat

daher eine typische Bedeutung. Beachten wir zuerst die allgemeine Seite daran.

Die Weltanschauung wollte dieser Naturforscher darstellen. Die Weltanschauung aber ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Es sind gefährliche Parteileute innerhalb der Philosophie, welche die Weltanschauung an die Religion überantworten wollen. Die Philosophie hat ihre schwere Not damit, die Uebergriffe der Religion auf die Weltanschauung zurückzuschlagen, und zugleich jene philosophische Verräterei abzuwehren. Da kommt nun ein Naturforscher, der keinen Unterschied macht zwischen der philosophischen Behandlung von Gott und Seele, wie sie die Geschichte der Philosophie durchzieht, und der Fixirung dieser Begriffe im Katechismus; der durchaus nicht merken lässt, dass er die philosophische Geschichte dieser Probleme versteht, oder auch nur kennt. Was wird die Folge sein, welche die Gegner der geistigen Freiheit daraus ableiten?

Man wird sagen, dass ein solches Resultat unausweichlich sei, wenn man der Wissenschaft — und dabei wird nicht die Chemie in Frage kommen; denn für diese bleibt die Frage ja eine unverkennbare Anmaassung — also wenn man der Philosophie das Problem der Weltanschauung anheimgiebt, und es nicht vielmehr als das Mysterium der Religion festhält. So wird durch ein solches Verfahren, von einem staatlich autorisirten Gelehrten der Gottesidee gegenüber geübt, der Obscurantismus gekräftigt; in den Vorwänden seines Rechtes bestärkt.

Und ein solcher Mann ist aus unserer Gemeinde hervorgegangen, innerhalb unserer Gemeinde zum Gelehrten, mit der vollen staatlichen Anerkennung eines Solchen aufgewachsen. Trifft uns nicht auch dabei eine Mitschuld? Können wir uns mit dem Umstande trösten, dass ein Mann von dieser Religiosität zugleich die Sittlichkeit markirt hat, welche im Allgemeinen heutzutage für den Uebertritt charakteristisch ist? Es handelt sich nicht um den Mann für

uns, noch um diese ganze Klasse der Convertiten, welche aus dem Gesichtspunkte der Statistik in eine symptomatische Gruppe zu ordnen sind; sondern an uns selbst haben wir die Frage zu richten: wie es kommen konnte, dass die Sittlichkeit unter uns so schlaff geworden; dass ihr unlöslicher Zusammenhang mit dem reinen jüdischen Monotheismus im Bewusstsein unserer Gebildeten, unserer Gelehrten selbst so verhängnissvoll gelockert wurde.

Hiergegen soll unsere Anregung den Weg der Abhilfe zeigen. Wir sollen uns nicht des Bekenntnisses zu dem Gotte Israels, zu der Gottesidee Israels schämen. Wir sollen uns nicht der modernen Oberflächlichkeit hingeben, welche den Gottesbegriff überhaupt für einen alten überwundenen Aberglauben hält. Die genauere Bedeutung, welche wir von der jüdischen Gottesidee wieder zu gewinnen haben, soll uns zu der Einsicht bringen, dass man den Gottesbegriff nur in seinen speciellen Gestaltungen beurteilen darf.

Wenn wir der jüdischen Glaubenslehre ein erneutes, verjüngtes Studium zuwenden werden, so wird sich die Ueberzeugung erwecken lassen, dass die jüdische Gottesidee in einem lebendigen Zusammenhange mit der reinen wissenschaftlichen Ethik steht; dass die Ethik ein Torso bleibt, wenn der Gottesbegriff von ihr abgetrennt wird. Diese Einsicht zu begründen, ist Sache der Philosophie, der philosophischen Ethik.

Das ist der grundsätzliche Fehler in den neueren Bestrebungen der sogenannten Ethischen Kultur, mit denen man insofern sympathisiren zu können meint, als sie aus den verschiedensten Lagern die Menschen zusammenführen, und für das selbstverständlich Sittliche zu vereinigen suchen.

Aber diese Selbstverständlichkeit ist schon die grosse Frage. Wie weit reicht diese Evidenz des Sittlichen? Giebt sie uns die ausreichenden Directiven für die

Collisionen und Conflicte des politischen, des socialen Daseins? Wäre dies der Fall, so wäre dann allerdings die wissenschaftliche Ethik überflüssig. Sie könnte dann nur eine Casuistik schaffen, wo die menschliche Moral nur evidente Wahrheiten und unfehlbare Leitgedanken besitzt. Die Philosophie verlöre damit ihren Mittelpunkt; ihrem System würde das Herz herausgerissen.

Daher kommt unsere Anregung auch der Philosophie zu Gute. Sie lehrt die Abkehr von dem selbstgefälligen Dilettantismus, der der schulmässigen Philosophie sich entschlagen zu dürfen glaubt. Ethik und Religionsphilosophie gehören für die Wissenschaft des Judentums zusammen.

Die philosophische Ethik selbst kann der Religion entbehren; sie geht ihre eigenen selbständigen Wege. Aber die Religion muss ihre Glaubenslehre mit der Sittenlehre verbinden; nur dadurch erzeugt sie Religionsphilosophie; und dem Judentum ist dieser Weg durch seine ganze innere Geschichte, wie durch den reinen Inhalt der prophetischen Gottesidee vorgezeichnet.

Nur sittliche Attribute dürfen von Gott angenommen und unterschieden werden. So bestimmt es der Talmud; so lehrt und begründet es Maimonides. Von Gottes Wesen darf uns nur das interessiren, was wir für die Ethik brauchen. Diese Lehre des Maimonides hat in der Frührenaissance grossen Eindruck gemacht; auf sie beruft sich der erste wissenschaftliche deutsche Philosoph, der Cardinal Nicolaus von Cues. Damit ist auch die Richtung im Einklang, durch welche Kant die protestantische Theologie vertieft hat, indem er sie als Ethiko-Theologie forderte; als Gotteslehre, gegründet auf Ethik; nicht umgekehrt.

So sehen wir denn, dass es kein neuer Schwerpunkt ist, den wir gelegt wissen möchten; geschweige, dass es ein fremdartiger und ein der geistig-sittlichen Kultur entlegener, oder gar ihr widerstrebender wäre, dessen An-

erkennung und Durchführung wir hier fordern. Jude sein heisst, als den Grund des Daseins, als den Halt der Welt den einig einzigen Gott bekennen. Das ist der Kern der Sache; das ist auch das einzige Herz der Sache.

Man täusche sich nicht, als ob die jüdische Sache noch einen andern Herzpunkt hätte, oder haben könnte und dürfte. Hier ist jede Vergleichung der Principien und jede Abschätzung der Motive vom Uebel. Israels Recht auf geschichtliches Dasein steht und fällt mit seinem einig einzigen Gotte. Wessen Kopf nicht durchleuchtet ist von diesem Grundgedanken, der kann Mancherlei von jüdischer Art geistig und sittlich besitzen; es fehlt seinem Wesen aber der Schwerpunkt.

Daher muss die Existenz des Juden in der modernen Kultur haltlos, schwankend, zweideutig werden, wenn nicht dieser Leitstern aus allem seinem Denken, Fühlen und Handeln hervorleuchtet; dass er mit ganzer Seele an den Gott der Geschichte glaubt, den die Propheten offenbart haben. Der Gott Israels ist in der messianischen Idee zur Offenbarung gekommen; er ist der Gott der Weltgeschichte. Dies ist die Wurzel unseres Glaubens; und es ist die Quelle unserer Ethik.

Dass der jüdische Gott der Gott der Geschichte ist, das ist der Grund dafür, dass Ethik und Religionsphilosophie keinen Gegensatz bei uns bilden, sondern zusammengehören, einander fordern. Denn die Ethik ist die Logik der Geschichte. Sie fordert den Gott der Geschichte.

Diese Beleuchtung und Begründung der Gottesidee erfordert aber einen selbstständigen ganzen Mann, als Vertreter seines Fachs. Dazu bedarf es gründlicher Quellenstudien im Gesamtgebiete der Geschichte der Philosophie; und zugleich einer fachmässigen Beherrschung der systematischen Philosophie; denn die Ethik muss auf Logik gegründet sein.

Auch hier kann uns schon das Beispiel unserer Alten leiten; und vor dem Vorurteil schützen, als ob diese Forderung nicht zu befriedigen wäre. Sie haben Logik und Mathematik in ihren Grundlegungen der Dogmatik und der Ethik herangezogen; sie haben die logischen Prinzipien der mathematischen und der Naturerkenntniss gründlich erwogen; und sie haben auch die andersgläubigen Autoren neben Talmud und Midrasch eingehend berücksichtigt. Wenn in dieser lebendigen, das allgemeine Leben der Kultur beachtenden Gründlichkeit und Unbefangenheit die jüdische Glaubenslehre wieder gelehrt werden wird, dann werden Werke entstehen, die sich in der christlichen Welt die Achtung erzwingen werden. Die Wahrheit braucht nicht betteln zu gehen; es kann ihr der Weg sehr schwer und sehr sauer gemacht werden; endlich aber muss sie doch zur Anerkennung kommen. Dem messianischen Gemüte geziemt kein kleinmütiger Pessimismus.

Dieser geschichtlichen Anerkennung gemäss wird aber auch von solchen wissenschaftlichen Arbeiten aus das allgemeine geistige, ja auch das politische Ansehen unserer Sondergemeinschaft ein ganz anderes werden. Es muss alsdann die Meinung verschwinden, als ob wir in eine Sackgasse geraten wären, und uns nun aus einem gewissen anerkennenswerten Ehrgefühle in einem Schmollwinkel festgelegt hätten. Man wird dann den Kulturwert des Judentums, seiner Gottesidee und seiner Ethik, seiner Ethik auf dem Grunde seiner Gottesidee begreifen lernen und dankbar anerkennen. Dann bedarf es keiner Duldsamkeit mehr für unsere Absonderlichkeit; die Toleranz wird eine Consequenz der theoretischen Kultur werden.

Nur einige Gedanken sollten hier ausgesprochen werden, um den Antrag zu begründen, von dessen Verwirklichung ein neuer Aufschwung des religiösen Denkens und Lebens im Judentum erhofft werden darf. Es geht

ein ärgerlicher Streit auch durch unsere Reihen, der zumal in der heutigen Zeit der Bedrängniss sehr betrübend ist. Aber aus der Bedrängniss heraus wird freilich auch der Streit selbst in milderem Lichte erscheinen. Man wacht ängstlicher und eifriger über die Erhaltung eines Gutes, wenn es von schweren Gefahren bedroht wird.

Es giebt nun kein anderes Mittel, die Alten und die Neuen im Judentume innerlich zu verbinden, als welches in den geistigen Gütern des Judentums selbst gelegen ist. Die Alten hüten und pflegen das rabbinische Schrifttum, dessen innerem Leben die Neuen entwachsen sind. Mögen sie daher in der Förderung des literarischen Gutes den Alten die Hand reichen; dass die Kenntniss und das Studium, das ganze innerliche Studium des rabbinischen Schrifttums nicht aufhöre in Israel; dass die Quellen nicht versiegen, aus denen sich in der ganzen bisherigen Geschichte stets von Neuem das jüdische Leben und Denken gekräftigt, gerüstet, beseelt hat.

Einen Teil dieses Schrifttums aber bildet die Religionsphilosophie. In ihr treten die Satzungen zurück hinter die Ideen. Je mehr in dem Gottesdienste der Neuen die Ideen den Vorrang gewinnen über die Satzungen, desto grösser, desto dringlicher wird für sie die Verpflichtung, alle Kraft der wissenschaftlichen Arbeit auf die Ideen zu lenken. Hier soll man nicht glauben, bei homiletischen Gemeinplätzen es bewenden lassen zu dürfen; gerade die Predigt bedarf der Vertiefung und der Belebung durch die Ideen, die nicht etwa eine abstracte Verödung, sondern eine Vergeistigung, eine Verinnerlichung herbeiführen, wie solche immer die natürliche Folge wahrhafter Erkenntniss ist. Mit aller Demut muss man an diesem zarten Punkte Selbstkritik an sich üben lernen, aus Ehrfurcht vor der Sache, vor dem unerschöpflichen Werte unserer Ideen.

Und wenn dieser wissenschaftliche Eifer aus den Werken und aus den Taten der Neuen sprechen wird, dann wird

diese wissenschaftliche Gesinnung sich zugleich als die wahrhaft religiöse bezeugen. Vor solchem Ernste der Ueberzeugung des Glaubens an die Ideen wird der einseitigste Alte Respect empfinden; und dieser Respect wird die Alten und die Neuen unter uns inniger, kräftiger, wahrhafter verbinden als der Affect des gemeinsamen Leidens, oder gar die Einbildung von einer Racengemeinschaft, die ein fremder Blutstropfen ist in dem prophetischen Blute des messianischen Juden.

Das wäre denn kein geringer Nebengewinn, der aus dem Verfolg dieser Sache, die zunächst eine Sache der Wissenschaft ist, unausbleiblich entstehen würde. Das dürfen wir hoffen; denn echte Religionsphilosophie hat immer Epoche gemacht in unserer geistigen Geschichte. Konnte doch sogar das Wort entstehen, welches Maimonides mit dem Unvergleichlichen, mit Mose verknüpft. So tief hat man die Erneuerung gewürdigt, welche der »Führer der Verirrten« dem Judentum geschaffen hat.

Alle Richtungen, alle Verzweigungen des Gesamtgebietes des Judentums müssen ihre Einheit haben in der jüdischen Gottesidee. Sie ist der Grund der Glaubens- wie der Sittenlehre. Daher muss die selbstständige, fachmässige Vertretung der Ethik und Religionsphilosophie den Mittelpunkt unseres Lehrwesens bilden; wie sie auch den Mittelpunkt aller unserer Bestrebungen zur Förderung der Wissenschaft des Judentums bilden muss.

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von Prof. Dr. **Gustav Bauch** in Breslau.

Die Universität Wittenberg ist die erste feste Heimat für das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland geworden. Hier schlug es als von der Oberhand eingeführtes ordentliches Lehrfach, einmal aufgenommen, sogleich für alle Zeit Wurzel. Und da alle Universitäten in seiner Aufnahme dem Beispiele Wittenbergs folgten, so ist die Wittenberger Hochschule als die Chorführerin ihrer Schwestern für die Geschichte des Faches von ganz besonderer Bedeutung.

Es wird daher wohl erlaubt sein, dass wir hier am Endpunkt seiner bis dahin schwankenden und unsicheren Existenz einen Rückblick auf die Entwicklung, die es durchzumachen hatte, ehe es ihm sich zu verankern gelang, werfen, besonders da in dieser Vorgeschichte noch mancher Punkt einer Aufklärung bedarf.

Das Studium des Hebräischen ist auch in Deutschland ursprünglich nicht, wie die landläufige Tradition annimmt[1]), ein Ziehkind des Humanismus, sondern ein solches der Ecclesia militans gewesen. Sie hat versucht, es zu einem neuen Leben ausserhalb des Judentums zu erwecken, um es in Dienstbarkeit und als Fremdling zum Kampfe gegen seine natürliche Mutter zu verwenden. Und schon dieser einseitige, praktische Zweck brachte das Hebräische zum erstenmal in Verbindung mit den Universitäten.

---

[1]) So noch L. Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts.

Der Humanismus hat dann allerdings seiner encyklopädischen Natur gemäss auch diese sprachliche Disziplin an sich herangezogen, und nachdem er ihr zuerst nicht mit allzu grosser Begeisterung entgegengekommen war, hat er sie in der Folge doch entnationalisiert, indem er ihr Bürgerrecht in der allgemeinen Gelehrtenwelt, wenn auch noch nicht an den Universitäten, verlieh, und er hat sie gelehrt, sich auf eigenen Füssen zu bewegen.

Dann aber war das Studium gerade soweit, dass es der Theologie der Reformatoren, wenn auch wieder mit geschorenem Haar und verschnittenen Nägeln, Dienste leisten konnte, nun weniger zum Angriff als zum Auf- und Ausbau der neuen Lehrsysteme und zur Verteidigung nicht gegen das Judentum, sondern gegen die alte Kirche, die zu demselben Zweck auch ihrerseits wieder dem ehemaligen Pflegling einige Aufmerksamkeit zu schenken veranlasst wurde. Damit taten sich die Universitäten dem Studium auf.

Zur Mündigkeit und eigenem Leben ist das Studium erst gelangt, nachdem die hochgehenden Wogen der Reformationszeit sich wieder abzuflachen begonnen hatten.

Schon die Gratianischen Dekrete setzten unter der Autorität der Kirchenväter fest[1]), dass zur Kritik der Bücher des alten Testaments die hebräischen Texte, zu der der Bücher des neuen Testaments die griechischen heranzuziehen seien. Die so für wissenschaftliche Theologie vorausgesetzte Kenntnis der beiden Sprachen wurde in dem zuendegehenden Mittelalter jedoch immer seltener, und das angesehenste Spezimen der Beobachtung der kanonischen Vorschrift ist der bekannte Bibelexeget Nicolaus de Lyra (st. 1340) gewesen, der aber auch nur eine der beiden Sprachen so ziemlich verstand: das Hebräische.

[1]) Decreti prima pars Dist. IX cap. VI (Aem. Friedberg, Corpus iuris canonici I, 17): »Ut veterum librorum fides de ebreis voluminibus examinanda est, ita nouorum greci sermonis normam desiderat«.

Trotz der immer gewichtiger werdenden Geltung des kanonischen Rechts geriet schliesslich das Postulat der Dekrete so in Vergessenheit, dass den spätscholastischen Theologen ein Rütteln am Text der Übersetzung des heiligen Hieronymus auf Grund von sprachlichen Bedenken, wie wir noch hören werden, fast als Ketzerei erschien.

Der letzte nachweisliche Repräsentant der kanonischen Satzungen und der kritischen Richtung Lyras war der Bacharacher Pfarrer Wienand von Stegen im Luxenburgischen, der zur Zeit des Basler Konzils lebte und seine Kenntnisse im Hebräischen wohl den Bacharacher Juden verdankte. Johannes Trithemius, der gelehrte Abt von Sponheim, kannte von ihm aus eigener Anschauung[1]), als im Jahre 1440 vollendet, Vier Bücher über die Bücher des Alten Testaments der Hebräer und das speziellere Werk, Fünf Bücher über die fünf Bücher Mosis. »In his omnibus«, sagt Trithemius, »nostra (d. h. Latina) exemplaria confert Hebraicis et, in quibus dissonent, ostendit.«

Noch als Lyra lebte, öffnete sich ein anderer Anweg für das Studium des Hebräischen durch die Christen, indem das Konzil zu Vienne von 1311 seine Aufmerksamkeit der Bekehrung der Juden vermittelst ihrer eigenen Sprache zuwendete. Seine Acta sind zwar nicht erhalten, aber die wichtigsten Beschlüsse hat Papst Clemens V. in Avignon in seine Constitutiones, die als siebentes Buch den Dekretalien angehängt werden sollten, übernommen. Er verordnete im ersten Titel des fünften Buches Kapitel I, De magistris[2]), in seiner Eigenschaft als Nachfolger Christi: »Daher streben wir eifrig darnach, dass die heilige Kirche an katholischen Männern, die die Kenntnis

[1]) Johannes Trithemius, Catalogus illustrium virorum, Opera (Frankfurt 1601), I, 156: Winandus de Stega.

[2]) Aem. Friedberg, Corpus iuris canonici II, 1179. Man beachte Note 7.

der Sprachen besitzen, deren sich die Ungläubigen besonders bedienen, Überfluss habe, die die Ungläubigen selbst verstehen und imstande sind, sie in den heiligen Einrichtungen zu unterweisen und der Gemeinschaft der Christgläubigen durch die Lehre des christlichen Glaubens und die Annahme der heiligen Taufe zuzugesellen. Damit nun die Geläufigkeit in solchen Sprachen in geeigneter Weise durch wirksamen Unterricht erlangt werden könne, bestimmen wir unter Billigung dieses heiligen Konzils, dass Lehrstühle (scholae) für die weiter unter genannten Sprachen dort, wo die römische Kurie ihren Sitz haben wird[1]), an der Pariser und Oxforder, an der Bologneser und an der Universität zu Salamanca (in Deutschland gab es damals noch keine Universität) zu errichten sind, sodass an jedem der Orte katholische Männer gehalten werden, die genügende Kenntnis der hebräischen, (griechischen) arabischen und chaldäischen Sprache haben, und zwar je zwei in jeder der Sprachen Geübte, die an den erwähnten Orten Vorlesungen halten und Bücher aus den Sprachen in das Lateinische treulich übertragen und andere diese Sprachen sorgsam lehren und deren Geläufigkeit jenen durch eifrige Unterweisung beibringen, damit sie mit Gottes Hilfe, in den Sprachen wohl belehrt und unterrichtet, die erhofften Früchte hervorbringen und den Glauben unter die ungläubigen Völker verbreiten können.«

Die Fortführung und Erweiterung dieser Bestrebungen übernahm der schismatische avenionische Papst Benedikt XIII. (Pedro de Luna). Er hat in seiner spanischen Heimat die Bekehrung der Juden in grossem Stil aufgenommen[2]); es standen ihm dabei getaufte Juden, besonders der schriftgelehrte Geronimo de Santa Fé,

[1]) D. h. in Avignon oder in Rom. Das Konzil zu Vienne fiel in den Anfang des »babylonischen Exils« der Päpste in Avignon.

[2]) Hierzu H. Graetz Geschichte der Juden VIII², 112 f.

und der theologisch gebildete asketische Dominikaner Vincente Ferrer, dessen Orden dann überall beim Kampfe gegen das Judentum erscheint, zur Seite. Die talmudische Belesenheit Geronimos und seiner getauften Genossen ermöglichte es, die Juden auf Grund ihrer eigenen Schriften anzugreifen. Mit Hilfe des Königs Fernando wurden im Jahre 1413 die angesehensten jüdischen Gelehrten Aragons zu einer mehrmonatlichen Disputation in Tortosa versammelt, während zugleich der unheimlich faszinierende Fray Vincente durch die Predigt unter freiem Himmel grosse Erfolge bei der Masse der Juden errang. Zuerst suchten die judenchristlichen Disputatoren aus gewissen Haggaden des Talmuds den Nachweis für die Messianität Christi zu erbringen und da die jüdischen Gelehrten sich nicht zur Bekehrung bereit finden liessen, wandte sich der Angriff, wie früher schon einmal in Frankreich[1]), gegen den Talmud selbst als das Bollwerk des Judentums. Am 11. Mai 1415 erliess Benedikt XIII. eine Bulle, die das Lesen des Talmuds und der dazu gehörigen Bücher wie auch einer Schmähschrift gegen Christus verbot und die Vernichtung der Bücher anbefahl. Sie ordnete auch an, dass alle Juden gezwungen werden sollten, dreimal im Jahre christlichen Predigten beizuwohnen. Die Bulle blieb auch nach der Absetzung Benedikts durch das Konstanzer Konzil für Spanien in Geltung.

Das episkopale Basler Konzil knüpfte, vermutlich unter der Einwirkung getaufter spanischer Prälaten[2]), wieder unmittelbar bei den Bestimmungen des Konzils von Vienne und der Bulle Benedikts XIII. an, indem es in seiner XIX. Session am 7. September 1434 ein Dekret über die Juden

[1]) L. Geiger, Johann Reuchlin, 235, 286.

[2]) H. Graetz, a. a. O. 184, glaubt die Hand der Söhne des Paulus de Santa Maria Gonsalvo und Alonso de Cartagena, der Abgesandten König Juans II., darin zu erkennen.

promulgierte[1]), dessen Motivierung schon der Papsts Clemens V. ganz ähnlich ist. »Auf den Spuren Jesu Christi und aus christlicher Liebe«, so beginnt das Dekret, »strebt die heilige Synode darnach, dass alle die evangelische Wahrheit erkennen und nach deren Erkennung darin verharren. Daher, um die Juden und andere Ungläubige zum orthodoxen Glauben zu bekehren, hat sie die folgenden heilsamen Bestimmungen getroffen. Zunächst, dass alle Diözesanen (Bischöfe) einige in den göttlichen Wissenschaften gut unterrichtete Männer einigemal im Jahre nach solchen Orten senden, wo Juden oder andere Ungläubige leben, um zu predigen und so die Wahrheit des katholischen Glaubens darzulegen, dass die Ungläubigen, die zuhören, bald imstande sind, ihre Irrtümer zu erkennen. Zu diesen Predigten sollen die Gläubigen bei Strafe der Untersagung des Handels oder durch andere dazu geeignete Mittel die Ungläubigen jedes Geschlechts und von verständigem Alter zu erscheinen anhalten. Damit aber solche Predigt dadurch fruchtbarer sei, dass die Predigenden Übung in den Sprachen haben, schreiben wir vor, dass nach aller Möglichkeit die von dem Konzil von Vienne erlassene Bestimmung, wonach je zwei Lehrer an den dort bezeichneten Orten die hebräische, arabische, griechische und chaldäische Sprache lehren sollen, innegehalten werde. Und damit dies um so wirkungsvoller beobachtet werde, wollen wir, dass zu dem andern, was die Rektoren der Universitäten bei der Übernahme des Rektorats schwören, auch das hinzugefügt werde, dass sie sich Mühe geben werden, dass diese Bestimmung beobachtet werde. Es sollen auch in den Konzilien der Provinzen, in denen solche Hochschulen liegen, alle Anordnungen getroffen werden, dass den Männern, die die genannten Sprachen lehren werden, die entsprechenden Gehälter zugewiesen werden«.

[1]) Conciliorum tomus trigesimus, Concilium Basiliese, Paris 1644, 158.

Dass hier das Griechische neben den orientalischen Sprachen mitgenannt ist, könnte als eine stillschweigende Interpolation der Basler Väter erscheinen, die viel mit den Griechen zu verhandeln hatten, aber unsere Texte der Clementinen enthalten nur die alte Lesart nicht[1]). Wir werden sehen, dass Humanisten des XVI. Jahrhunderts unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Clementinen[2]) mit Weglassung des Arabischen und des Chaldäischen die andern zwei Sprachen, Hebräisch und Griechisch, und das Lateinische dazu nennen[3]), und dass ein Hebräer, Matthäus Adrianus, der den Wortlaut der Clementinen anführt, Arabisch, als für seine Zwecke unnötig, weglässt, aber auch Griechisch anführt[4]). So liegt die Sache zu gunsten der alten Texte; das Verlangen der Clementinen

---

[1]) Friedberg, a. a. O., II, 1179, schreibt zu hebraicae: Note 7* Add.: graece: ACD, quod. edit. Rom. se in vetust. cod. invenisse testantur. Die Ausgabe: Clementis Quinti constitutiones in concilio Viennensi edite, Basel Johann Amorbach, Petrus et Froben 1511, fol. 57, setzt zu hebraice als Note m: Hebraice. In originali habuimus hebraice, grece, arabice et caldaice, et illud grece in ipso originali erat cancellatum. Man stiess sich hier daran, dass die Griechen als infideles bezeichnet waren.

[2]) Konrad von Heresbach sagt in seiner Freiburger Rede von 1521 zum Lobe des Griechischen ironisch: „Et pontifices haeretici fuerunt et concilium Viennense, quorum decretis sancitum, has linguas (sc. graecam et herabeam) in publicis academiis docendas«. I B. No. 39, 27 b.

[3]) Wohl in Vermengung der Clementinen, obgleich er den richtigen Titel zitiert, mit dem Decret des Basler Konzils und in tendenziöser Färbung sagt Mosellanus 1518 in seiner Oratio de variarum linguarum cognitione (I B. No. 47.): »effecimus, ut Clemens, Pontifex Maximus, decreuerit, non tantum in publicis scolis, ubi hoc ne praecipiendum quidem fuerat, sed singulis sacerdotum et clericorum collegiis aliquos viros fouendos, qui linguas, cum primis autem latinam, graecam et hebraicam in clerum transfunderent, quippe quod citra harum studia res christiana, quae ex syncera scripturae intelligentia tota pendet, ne consistere quidem possit«.

[4]) In seiner Loewener Rede. IB. No. 5.

nach dem Hebräischen an Universitäten, zieht sich dann wie ein roter Faden durch die Geschichte dieses Studiums.

Vorläufig, im XV. Jahrhundert, fanden die Bestimmungen des Basler Konzils, das auf deutschem Boden tagte und doch sonderbarer Weise keine der nun schon bestehenden deutschen Universitäten, Prag, Wien, Heidelberg, Köln, Erfurt, Leipzig, Rostock, miteinbezog, auch nur in einem Falle in Deutschland für das Hebräische und vorübergehend Beachtung.

Das spanische Vorbild wie auch die Intentionen des Basler Konzils erkennt man deutlich in dem Auftreten des Mannes wieder, der als erster an einer deutschen Universität Hebräisch gelehrt hat[1]), des Dominikanermönchs Petrus Nigri oder Schwarz, der im allgemeinen sonst mehr durch seine scholastisch-philosophischen Leistungen in der Erinnerung geblieben ist. Er war Thomist mit Leib und Seele und mit der ganzen Einseitigkeit und Unduldsamkeit seiner Richtung[2]), sein Clypeus Thomistarum[3]) hat ihn zu einer der ersten Grössen der Spätthomistik gemacht. Er entstammte einer christlichen Familie[4]) aus Kaaden im nordwestlichen deutschen Böhmen, die eine ganze Reihe von Litteraten hervorgebracht hat[5]) und mit der der gelehrte böhmische Edelmann Bohuslav von

---

[1]) Zu Petrus Nigri vergl. I. C. Wolff, Bibliotheca hebraea, Vol. II, 17, 1037, 1110, IV, 525; E. Nestle, Nigri, Böhm und Pellican, 3 f.; G. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, 9 f., E. T. Mayerhoff in der Zeitschrift für die historische Theologie VII, N. F. I, 170 f.

[2]) C. Prantl, Geschichte der Logik, IV, 221.

[3]) J. B. No. 50.

[4]) Er ist durch ein Missverständnis von Graetz, a. a. O., 263, und L. Geiger, Johann Reuchlin, 229, zum getauften Juden gemacht worden. Vergl. genau bei Geiger, 229. die Anmerkung 1. Vor brüder (= bruder) ist ein Komma zu setzen.

[5]) G. Bauch, a. a. O., 9, Note 2, 3, 4.

Lobkowitz und Hassenstein freundschaftliche Nachbarschaft hielt[1]).

Am 27. März 1473 ist er in Ingolstadt immatrikuliert als Petrus Swartz de Cadana ordinis predicatorum sacre theologie baccalanreus formatus. Er hatte in Montpellier, Salamanca und in Freiburg in B. studiert[2]) und kannte auch Italien. In Salamanca hatte er von spanischen Juden oder Marranen gründlich Hebräisch (und Chaldäisch) gelernt, das er in Ingolstadt lehrte[3]), aber in ziemlich unruhiger Hast doch mehr zur Bekämpfung und Bekehrung der Juden benützte, die er an den Hauptpunkten ihres Sitzes in Deutschland aufsuchte[4]) und, in der Regel vergeblich, zum theologischen Kampfe herausforderte, während ihm einzelne Bekehrungen durch Predigten eher gelangen[5]). So trat er in Regensburg, in Frankfurt, in Worms und in Nürnberg (1478) auf.

Für die Regensburger Juden hat er Artikel zusammengestellt, über die er mit ihnen im Laufe des Jahres 1473 disputieren wollte, da kein Jude die Herausforderung annahm, erklärte er sie zu Ostern 1474 für besiegt. Zu diesem Termine ging er, mit Empfehlungsbriefen des Herzogs Ludwig von Bayern, der ein eifriger Feind der Juden war, an den Bischof Heinrich III. von Regensburg[6]) und an den Rat der Stadt, deren Schirmherr der

---

[1]) I. Truhlař, Listař Bohuslava Hasišteinského z Lobkovic, 132, Bohuslav von Hassenstein an Bartholomaeus Niger in Leipzig, 1502.

[2]) S. den Kolophon von IB. No.

[3]) A. a. O.: In li[n]gua hebraica proficientem (l. profitentem).

[4]) Nach Johann Eck, Ains Juden buechlins Verlegung IB. No. 34.

[5]) Z. B. in Nürnberg. Die Chroniken der deutschen Städte X (Nürnberg IV), 353.

[6]) J. K. von Train, Die wichtigsten Thatsachen aus der Geschichte der Juden in Regensburg, in der Zeitschrift für die historische Theologie, VII. Band, N. F. I. Band, 3. Heft, 97, 98. Der dort in extenso abgedruckte Brief des Herzogs an den Bischof trägt das Datum Landshut am Montag nach Palmarum anno 74.

Herzog war, versehen, nach Regensburg, um dort für die Juden in hebräischer Sprache zu predigen. Der Rat, von dem Bischofe und der Geistlichkeit mit Kirchenstrafen bedroht, wurde vom Bischof und vom Herzoge genötigt, Schwarz in das Judenviertel zu führen, ihm dort einen Predigtstuhl zu errichten und die Juden aller Alter und Geschlechter zu den Predigten zu versammeln. Es geschah, aber kein Jude begehrte die Taufe. Schwarz liess nun wenigstens seine Artikel, auf den Wunsch des Bischofs und diesem gewidmet, im Jahre 1475 in Esslingen durch Konrad Feyner aus Gerhausen als Tractatus ad Judeorum perfidiam extirpandam drucken[1]).

Dieses Buch ist dadurch merkwürdig, dass es das erste in Deutschland gedruckte und sogleich mit Quadratschrift gedruckte hebräische Alphabet mit den Namen der Buchstaben und der Bezeichnung ihres Lautwertes enthält[2]).

Zwei Jahre später, 1477, veröffentlichte er für denselben Zweck ein umfangreicheres und, um auf einen grösseren Kreis zu wirken, deutsch geschriebenes, in elf Traktate geteiltes Buch, Chochaf hamschiah oder Stella Meschiah genannt, das wieder Konrad Feyner druckte[3]), und diesem Werke ist eine erweiterte und ziemlich umfassende hebräische Leselehre[4]) beigegeben, die auch schon auf die Aussprache der deutschen (polnischen) Juden, der Aschkenasim, Rücksicht nimmt. Hinter dem elften Traktate findet man noch eine Tafel mit dem jüdischen Kanon des Alten Testaments mit den hebräischen Namen und Einteilungen der Bücher.

Schwarz ist mit diesen jetzt sehr seltenen Büchern, deren hebräische, grammatische und typographische Akribie

---

[1]) IB. No. 51.

[2]) Abgedruckt bei Nestle, a. a. O., 15, 16.

[3]) IB. No. 52.

[4]) Abgedruckt bei Nestle, a. a. O., 8 f.

und Feinheit der Kenner E. Nestle lobend anerkennt[1]), der Erwecker des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland geworden: Johann Reuchlin kannte seine Werke und hat sie studiert, allerdings aber nach ihrer Tendenz nicht überall gebilligt[2]), Konrad Pellicanus lernte aus der Stella Meschiah sein erstes Hebräisch[3]) und noch die Grammatik von Bartholomäus Kaiser aus Forchheim, von dem weiter unten bei Wittenberg zu reden sein wird, steht unter seinem Einfluss. Er ist also als Lehrer der Vorläufer Johann Reuchlins auf diesem Gebiete gewesen, zugleich aber auch in eigenartigem, aber nicht so zufälligem Zusammentreffen mit seinem fanatischen Hasse gegen die Juden der Vorläufer des getauften Juden Johann Pfefferkorn, der ihn ebenfalls kannte und z. B. bei der Behandlung des Achtzehnergebets »Velamschumadim bal tehi tikua« etc. benutzte und ausschrieb[4]), denn er ging auf dem Wege voran, der Pfefferkorn zu dem Streite mit Reuchlin führte.

---

[1]) A. a. O., 8, 14, 26. Nestle lobt auch die scharfen Beobachtungen Nigris, betreffend die jüdischen Bibeltexte, a. a. O., 13, 14. Proben seines chaldäischen Wissens, ebenda, 12, 13.

[2]) Augenspiegel, fol. VI, XXXIV. IB. No. 58.

[3]) Pellican in seiner Selbstbiographie, abgedruckt von L. Geiger in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, XXI, 206 f. Hierzu Nestle, 3, 4, 5, 7, 8.

[4]) Im Judenfeind, Köln 1509, S. 5. IB. No 54. Dass dieses Gebet gegen die Christen gerichtet sei, sagten nicht nur Nigri und Pfefferkorn, sondern auch Reuchlin in seiner Missive. 1505. L. Geiger lässt es gegen Ketzer gerichtet sein, Johann Reuchlin, 207; es bezieht sich aber auf die getauften Juden, die »Geschmetteten«.

(Fortsetzung folgt).

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild

von **Philipp Bloch**, Posen.

1. Einleitung[1]).

Mit dem Zerfall des polnischen Reiches, welches 1795 von seinen Nachbarstaaten vollends aufgelöst und aufgeteilt worden, tritt für die zahlreiche Judenschaft in jenen Gebieten, welche unter preussische und österreichische Herrschaft kamen, die entscheidende Wendung ein, durch welche dieselbe in den Kreis des modernen Kulturlebens hineingezogen wird, und welche man füglich als den Ueber-

[1]) Vorbemerkung. Die hier vorliegende Biographie des ehemaligen Redakteurs der Monatsschrift und bekannten Historikers war im Auftrag der Jewish Publication Society of America für den Indexband (VI) der Amerikanischen Ausgabe der »Geschichte der Juden« 1898 angefertigt worden. Deutsch geschrieben, wurde sie von einer ebenso sachverständigen wie stylgewandten Dame zu Baltimore in's Englische übertragen. Erst jetzt kommt das deutsche Original, nur wenig erweitert, zur Veröffentlichung.

Die nunmehr auch bereits dahingegangene Gattin des teuren Mannes, welche den Abend ihres Lebens in rührender Weise der Pflege seines Andenkens gewidmet, hatte dem Schreiber dieses den gesamten schriftlichen Nachlass vertrauensvoll zur Verfügung gestellt. Korrespondenzen waren dabei fast gar nicht vorhanden; der Verewigte hatte dieselben bei seinem letzten Wohnungsumzug verbrannt. Das schriftliche Material bot nur geringe Ausbeute, bis auf die merkwürdigen und interessanten Tagebücher, welche sich über die Jahre 1832 bis etwa 1854 erstrecken. Sie sind bald mehr, bald minder regelmässig geführt, in den letzten Jahren nur summarisch und mehr politisch als persönlich gehalten; manche der losen Blätter sind daraus verloren gegangen. Obwol es an vielfachen Lücken nicht fehlt, gewähren die Tagebücher einen vollen Einblick in sein jugendliches Innere und in den Gang seiner Entwicklung.

Auch das Kuratorium der Fränkel'schen Stiftungen zu Breslau hat die Graetz betreffenden Akten des jüdisch-theologischen Seminars, welche über das Jahr 1853 hinaus von seinem Lebensgang

gang aus dem Mittelalter in die Neuzeit bezeichnen kann. Preussen war es vornehmlich, das sofort nach vollzogener Occupation daran ging, die neuen Erwerbungen zu organisiren und sie als die Provinzen „Südpreussen“ und „Neuostpreussen“ seinem Staatswesen anzugliedern. Von diesem Landzuwachs war jedoch endgültig nach 1815 nur dasjenige Stück, welches ehemals den Grundstock des alten Grosspolens bildete, als Grossherzogtum und später als Provinz Posen der preussischen Krone verblieben; aber gerade dieser Landesteil hatte für die Juden erhöhte Wichtigkeit, da auf seinem Boden zahlreiche alte und angesehene Gemeinden sich befanden, und da er überdies von der preussischen Hauptstadt nicht weit entfernt lag und derselben durch die neugewonnene Staatszusammengehörigkeit noch näher gerückt erschien. Einerseits durfte man erwarten, dass infolge dessen die wirtschaftlichen Beziehungen zu Berlin, die bis dahin schon lebhaft bestanden hatten, sich noch inniger und reger gestalten und geschäftliche Vorteile bieten würden, anderseits misstraute man der preussischen Hauptstadt, weil die von Mendelssohn und seiner Schule ausgegangene Bewegung, welche über die Einseitigkeit des bisherigen Talmudstudiums hinausstrebend, die modernen Bildungsmittel und Wissensgebiete der Jugend zu erschliessen sich bemühte, dort ihren Mittelpunkt hatte.

Durch die straffe Organisation, welche die polnischen Gebietsteile auf preussischen Fuss stellte, hatten sämtliche

---

berichten, zu dem biographischen Zweck in dankenswerter Bereitwilligkeit zur Einsicht überlassen.

Benützt wurde ferner das geistvolle Schriftchen von Benjamin Rippner: »Zum 70. Geburtstag des Prof. Heinrich Graetz« Magdeburg 1887 — und der feurige Nachruf von David Kaufmann: »H. Graetz, der Historiograph des Judentums« Jahrbuch von Dr. Brann, Breslau 1892. Beide, seine hervorragenden Schüler, sind leider allzufrüh dem mit gerechtem Stolz auf sie blickenden Lehrer in die Ewigkeit bereits nachgefolgt.

Verhältnisse eine so grundstürzende Umwandlung erfahren, dass die Juden in den neuen Zuständen sich anfangs gar nicht zurecht zu finden vermochten. Gegen die staatlichen und wirtschaftlichen Mächte war nicht anzukämpfen, ihnen musste man sich ohne Weiteres anzuschmiegen suchen. Dagegen war man mit aller Kraft bestrebt, die religiöse Observanz und die überkommene Sitte im altgewohnten Geleis, rein und unberührt von fremden und verdächtigen Einflüssen, zu erhalten. Das talmudische Schrifttum sollte auch ferner Ausgangs- und Zielpunkt alles Lernens und Wissens bleiben, die religiösen Formen oder die als religiös angesehenen Lebensgewohnheiten sollten von ihrer rigorosen Strenge und Geltung nichts einbüssen. Dem Drängen und Mahnen der preussischen Regierung, durch Errichtung geeigneter Schulen für eine zeitgemässe Erziehung und Ausbildung der Jugend zu sorgen, wusste man bald durch Ausflüchte, bald durch Versprechungen auszuweichen. Auf die Dauer waren jene Einflüsse trotzdem nicht fern zu halten, Funken von dem Berliner Aufklärungsherd flogen nach der Provinz herüber und traten bald in einer Grossgemeinde sichtbar zu Tage, und zwar in Posen, das über den talmudischen Ruhm und die altersgraue Frömmigkeit seines Ghetto's stolz und eifersüchtig wachte.

In Posen wurde nämlich das Rabbinat erledigt, und man hatte i. J. 1802 für dessen Besetzung den Bruder des verstorbenen Rabbiners, einen Stocktalmudisten alten Schlages aus dem fernen Tarnopol, Samuel ben Moses Pinchas Falkenfeld, Verfasser des בית שמואל אחרון, in Aussicht genommen. Da wagten es einige jüngere Männer, allerdings unter fingirten Namen, bei der Regierung gegen die Wahl eines „rohen Polack" Protest einzulegen, für welchen die Menge „durch die kabbalistische Fabel" eingenommen werde, „dass nach einer angeblichen Genealogie dieser »Podolier zu demjenigen Stamme gehöret, aus welchem

»der jüdische Erlöser zu erwarten sei u. dgl. m.« Die Regierung berücksichtigte den Protest und beschied die Beschwerdeführer in einem ihnen günstigen Sinne. Wegen der fingirten Namen missglückte die Behändigung des Bescheides an die Urheber, derselbe verfehlte die eigentliche Adresse und fiel in die Hände des Vorstandes und der sogenannten Vicerabbiner, B'ne jeschibah. »Sie ver»sammelten sogleich alle sogenannten Gelehrten und tal»mudischen Studenten nach Art der ehemaligen San»hedrin, zogen sämtliche Eltern und Schwiegereltern und »Verwandte derjenigen Personen herbei, von denen eine »andere Denkungsart zu präsumiren war, dann forderten »sie einen jeden von uns im Einzelnen vor, schlossen ihn »in einen fürchterlichen Cirkel der rohen Studenten ein, »und schrieen ihn unter Begleitung der schrecklichsten »Flüche wie folgend an: Du teuflische Seele! die du dich »dem Satan anvertraut hast. Deine Gestalt zeuget auf »deine Abneigung gegen unsere Gebote; dein barbierter »Bart, deine Tracht (deine jüdische Tracht trägst du nur »zum Schein), alles beweiset, dass du Gottloser! ein Ver»räter der jüdischen Geheimnisse bei Christen bist. Du »liesest die deutschen Bücher; du hast auf deiner Boden»kammer Landkarten versteckt, Zeitungen und andere christ»liche Schriften statt heiliger Talmudbücher, bekenne also »deine Sünden, dass du Mit-Concipient der verdammten »Vorstellung warst! Befolge die Busse, die wir dir auferlegen werden, liefere uns deine unreinen Bücher sogleich »aus; unterzeichne dich sofort auf dieser heiligen Rabbiner»wahl! oder sonst u. s. w.« [1]) Die heiss umstrittene Wahl jenes streng talmudischen, dabei milden Rabbiners wurde zwar durchgesetzt, aber der neue Geist war trotz aller Anstrengungen nicht mehr einzudämmen, drang zwar lang-

[1]) Was hier unter Anführungszeichen gegeben wird, ist der Originaleingabe wörtlich entnommen. Geheimes Staatsarchiv Berlin, General-Direktorium Südpreussen, Ortschaften Nr. 964. Vol II.

sam, aber stetig vor, bis es 1816 glückte, eine höhere jüdische Privatschule in Posen zustande zu bringen. Wohlhabende und unabhängige Väter fanden vereinzelt den Mut, ihre Kinder den Gymnasien oder höheren christlichen Schulen zuzuführen, deren es übrigens damals in der Provinz nur sehr wenige gab. 1824 griff die Regierung ein und verordnete, dass in allen existenzfähigen Judengemeinden deutsche Elementarschulen eingerichtet werden.

Die Verhältnisse gestalteten sich nun eigentümlich dahin, dass man allgemeine Bildung, die Kenntnis deutscher, französischer und englischer Klassiker als einen Vorzug und Schmuck der Persönlichkeit zu schätzen begann und dennoch das heranwachsende Geschlecht über Lesen, Schreiben und Rechnen hinaus in der Aneignung derartiger Kenntnisse nicht förderte, dasselbe vielmehr auf die Beschäftigung mit dem rabbinischen und hebräischen Schrifttum zu beschränken wünschte, dass man ferner in den Grossgemeinden, wie Posen und Lissa, den Centren des Talmudstudiums, die jungen Leute, insonders die Talmudschüler, von der Erlernung profanen Wissens geradezu abzuschrecken suchte, während häufig in den kleinen Gemeinden diesem Bildungsstreben, soweit es möglich war, Vorschub geleistet wurde. So schwer und mühsam also gerade die besseren, die aufstrebenden Kräfte jener Generation in der Provinz sich durchzuringen hatten, um ihren Weg zu finden, so wurde doch dies wiederum durch den Vorteil aufgewogen, dass dadurch ihre geistige Energie und Selbstständigkeit gestählt wurde, dass sie fast durchwegs von dem Geist des Talmuds durchtränkt, mit seinem Wesen innig vertraut waren, und dass sie, von Enthusiasmus für die rabbinischen Heroën erfüllt, die Begeisterung für die Ideen des Judentums in sich einsogen und durch das Leben trugen.

Das war der Boden, auf dem Heinrich Graetz heranwuchs; derartig waren die Verhältnisse und Faktoren, von

denen der Bildungsgang eines Mannes bestimmt wurde, der dazu berufen war, ein Geschichtswerk zu schaffen, monumental und volkstümlich zugleich, welches Tausende von Jahren, die entlegensten Himmelsstriche, die verschiedenartigsten Kulturgebiete umspannt, welches die geschichtliche Entwicklung des Judentums wie eine magische, verblichene und unsichtbar gewordene Schrift mit allen Hilfsmitteln der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes in hellem, zauberhaftem Glanz wieder hervortreten lässt und durch den begeisterten Ausdruck seiner geschichtlichen Darlegungen zu einem Erbauungsbuch im besten Sinne des Wortes für seine Glaubensgenossen geworden ist.

2. Jugendzeit.

Heinrich Hirsch Graetz ist am 31. Oktober (21. Cheschwan) 1817 zu Xions geboren, einem armseligen Städtchen im Osten der Provinz Posen, das damals 775 Seelen zählte. Er war unter seinen Geschwistern, im Ganzen zwei Brüder und eine Schwester, der Erstgeborene. Von seinen Eltern hatte der Vater, Jakob Graetz, eine hochgewachsene Gestalt, sein Alter über 90 Jahre hinausgeführt, als er 1876 zu Posen starb, während seine Mutter, Vogel geb. Hirsch aus Wollstein, von kräftiger Mittelstatur mit leuchtenden grauen Augen, mit welcher der Sohn innerlich wie äusserlich grosse Ähnlichkeiten zeigte, schon 1848 zu Kosten, einem Städtchen in der Nähe Posens, aus dem Leben schied und ihre Jahre nur auf einige fünfzig gebracht hatte. Sie ernährten sich kümmerlich, doch schlecht und recht von einem kleinen Fleischereibetrieb. In der Hoffnung, ihre Vermögenslage zu verbessern, verzogen sie einige Jahre später nach dem nur wenige Meilen entfernten Zerkow. Freilich zählte dieses Städtchen zu jener Zeit ebenfalls nicht mehr als 800 Einwohner, und unter diesen hatte es nur einen einzigen Menschen

gegeben, einen Hausbesitzer, der zu lesen verstand, so dass alle anlangenden Briefe zu ihm gebracht wurden und er sie feierlich auf offener Strasse in öffentlicher Volksversammlung vorlas[1]); allein der Ort enthielt eine jüdische Gemeinde von 100 Seelen, wies eine merkliche Zunahme seiner Bevölkerung auf und schien ein Aufblühen zu verheissen. Auch die Gegend ist nicht so flach und reizlos, wie sonst meist in der Provinz, das Städtchen ist von Hügel und Fluss, von Wald und Wiese umkränzt. Hier empfing der Knabe seine ersten Eindrücke, hier genoss er seinen ersten Unterricht in einer Schule, welche nur insoweit von einem richtigen „Cheder" sich unterschied, als man bereits begann, den bescheidenen Anforderungen der Regierung an eine jüdische Elementarschule sich anzupassen. Er lernte Lesen, Schreiben, Rechnen, das Uebersetzen der Bibel und wurde auch, da man grosse Lernbegier und Begabung bei ihm wahrnahm, in die Kenntnis des Hebräischen und des Talmud eingeführt. Als er nach zurückgelegtem 13. Lebensjahr konfirmirt wurde, in welchem Alter man damals die Knaben einem selbstständigen Lebensberuf zuzuführen pflegte, waren die Eltern keinen Augenblick zweifelhaft, dass ihr Sohn seine Ausbildung fortsetzen müsse. Da wäre es nun das Nächstliegende gewesen, Posen hiefür zu wählen, wo unter Leitung des hochangesehenen Oberrabbiners Akiba Eger eine vielbesuchte Talmudschule blühte. Allein die Mittel der Eltern reichten zu seinem Unterhalt nicht aus, und der junge Graetz war zu scheu und zu stolz, um nach fahrender Schüler Art sich seinen Lebensbedarf erbitten und erbetteln zu können. Man hatte also keine andere Wahl, als ihn nach Wollstein zu schicken, wo seine Mutter Schwestern und Verwandte besass, die zwar selbst über keine grossen Schätze verfügten, sich aber doch ihres Schützlings annehmen würden.

[1]) Wuttke, Städtebuch des Landes Posen S. 434.

Der Aufenthalt in Wollstein erwies sich für ihn als eine überaus günstige Fügung. Die Stadt selbst, im Westen der Provinz gelegen, entbehrte nicht des landschaftlichen Reizes, dem des Knaben empfängliches Gemüt sehr zugänglich war, sie enthielt überdies eine vorwiegend deutsche Bevölkerung von 2258 Seelen, darunter 841 Juden[1]). Die also gar nicht unansehnliche, dabei wohlhabende jüdische Gemeinde hatte stets eine Ehre darin gesucht, eine gute Talmudschule zu unterhalten, und zeichnete sich derzeit dadurch aus, dass in ihr ein heller, freier Geist herrschte und sie das Bildungsstreben unter ihren Angehörigen eifrigst zu fördern beflissen war. Der Rabbiner Samuel Samwel Munk war gegen Anfang des Jahrhunderts aus Bojanowo nach Wollstein berufen worden; von ihm ging die Sage, dass er deutsch zu lesen und zu schreiben verstünde, und dass er in den Stunden, die «nicht Tag und nicht Nacht» wären, deutsche Bücher und selbst Zeitungen zu lesen pflegte. Keinesfalls trat er seinen Schülern störend in den Weg, wenn sie ihre Sehnsucht nach profanem Wissen zu befriedigen suchten, ja sich gegenseitig hiezu anfeuerten, indem jeder dem andern in jugendlich ungestümem Wetteifer den Vorrang abzulaufen trachtete.

Ende des Sommers 1831 langte Graetz in Wollstein an. Der junge «Bachur», der sich bereits an die Ausarbeitung eines kalendarischen Werkes, unter dem Titel חשבון העתים «Jüdische und deutsche Zeitrechnung» in einem allerdings mangelhaften Hebräisch gewagt hatte[2]), besuchte die talmudischen Vorträge des Rabbiners mit grossem Eifer und Erfolg, so dass der Letztere ihm ein

[1]) Staatsarchiv Posen, Wollstein C. 13.

[2]) Das Werkchen ist fein säuberlich abgeschrieben in seinem Nachlass vorgefunden worden; er hatte es, wie er angiebt, am Mittwoch, den 27. Elul (15. September) 1830 in Zerkow begonnen und in Wollstein, etwa 15 Jahre alt, vollendet.

reges Wohlwollen zuwandte und grosse Stücke auf ihn hielt, ohne jedoch seine künftige Bedeutung zu ahnen.

Indess füllten die rabbinischen Studien seinen Geist nicht aus, ein unauslöschlicher Wissensdurst brach bei ihm durch und er verschlang jedes Buch, das ihm in die Hände fiel. Das waren freilich zunächst Ritterromane, wie sie damals in Schwung waren, unter denen namentlich der heute vergessene «Raspo von Felseneck» einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Von einem Gönner zurechtgewiesen und mit geeigneterer Lektüre versorgt, las er mit grossem Wohlgefallen die erzählenden und moralischen Schriften von Campe und fiel zugleich über geschichtliche Bücher her, die ihn mächtig anzogen, studierte die kleine Weltgeschichte von Bredow, dann die grosse von Becker, und eine Lebensgeschichte Napoleons, wobei er kleinlaut sich gestehen musste, das Meiste nicht verstanden zu haben. Bald begriff er die Notwendigkeit, sich die Kenntnis des Französischen und Lateinischen anzueignen. Ohne Lehrer, ohne Anleitung, ohne anderen Beirat, als den gleichgesinnter Genossen, nahm er sich die französische Grammatik von Meidinger und später die lateinische von Bröder vor, und lernte eben alles auswendig, was er darin vorfand. Er war überglücklich, als er die fremden Klassiker in ihrer eigenen Sprache zu lesen beginnen konnte. In seinem Lerneifer liess er sich stets vom Zufall treiben; was dieser ihm in die Hand spielte, das ergriff er leidenschaftlich und sprungweise. Er stösst auf einen Euklid in irgend einer Uebersetzung, sofort macht er sich ungestüm über denselben her, so schwer es ihm auch wird, einen klaren Einblick in den Begriff und die Methode der Geometrie zu erlangen. Ein polnischer Wanderrabbi, der einen von ihm verfassten Hiobkommentar[1]) ausbietet, kommt

[1]) Wahrscheinlich ספר איוב מן הכתובים von Simcha Arje ben Efraim Fischel, Lemberg 1833.

nach Wollstein und findet dort Beifall und Ehrung; Grund genug für den eifrigen, dabei höchst ehrgeizigen Talmudschüler, monatelang für nichts Anderes Interesse zu haben, als für Bibelexegese und hebräische Grammatik. Ein feines lebhaftes Naturgefühl, dessen Empfänglichkeit er sich bis ins späteste Alter bewahrt hat, überkommt ihn und er bietet alles auf, um sich mit der heimischen Flora, wie mit dem gestirnten Himmel vertraut zu machen. Eine wunderbar schnelle Fassungsgabe, ein glückliches Gedächtnis und ein weltverlorener Fleiss, dazu eine eiserne Körperkonstitution mit unverwüstlicher Arbeitskraft, der es nichts schadete, dass er an Essen, Trinken und Schlafen vergass, um auf ein vorgestecktes Ziel loszugehen, führte ihn schliesslich zum Erfolg. Trotz seiner Bedürfnislosigkeit hatte er immer wieder mit Mangel und Not zu kämpfen; er war eine stolze, unabhängige und eigentlich auch unpraktische Natur, dem ein übertriebenes Ehrgefühl selbst zu einer berechtigten Bitte den Mund schloss, ja der es vorzog, seine Sorgen vor Anderen zu verheimlichen und beispielsweise an manchem Sabbath, für welchen Tag man die Talmudschüler doch gerne reichlich versorgte, trockenes Brod zu essen und unbekümmert um Wind und Wetter mit einem Buch in der Tasche sich in's Freie hinauszuschleichen, um nur in seiner Hülflosigkeit nicht entdeckt zu werden, bis endlich der eine oder andere Freund doch dahinter kam und Wandel zu schaffen half. Er selbst, jederzeit sanguinisch gestimmt, suchte und fand in den Büchern seinen Trost.

(Fortsetzung folgt).

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. **Ludwig Levy.**

In der ZATW. XXIII, 1 veröffentlicht Stade B. einen Artikel: Der Mythos vom Paradies Gen. 2, 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel. Der Mythos entstamme mündlicher Tradition des Adapa- u. Gilgamesepos und sei nach der Mitte des 8. Jahrh. in Israel monotheistisch umgeformt worden. [1]

Oppert J. Jahveh? (Zeitschr. f. Assyr. XXVII, 4, Nov. 1903). Ja — up — pi — ilu od. Ja' — — pi — ilu, Ja — pi — ilu, Ja — u — um — ilu, die drei Wörter, die den Gottesnamen Israels nach Delitzsch enthalten sollen, sind elamitische Imperfecta und bedeuten vielleicht: Schön ist Gott, Gott ist gnädig, es lebt Gott. Hammurabi ist wahrscheinlich nicht gleich Amraphel. [2]

In einem Aufsatz »Ueber das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens יהוה Jahve in altbabylonischen Inschriften« (Zeitschr. für alttestam. Wissensch. 23, II) identificirt H. Algyogyi-Hirsch den Personennamen aus der ersten babyl. Dynastie, den Delitzsch Ja — ve — ilu gelesen und zum Ausgangspunkt seiner These von der monotheistischen Verehrung von יהוה bei den alten Babyloniern gemacht hatte, mit einem Namen Ja — pa — ilu, der sich sechzehnmal auf den Tontafeln von El Amarna findet. Ja — pa entspreche kanaanäischem יפע (cf. יפיע Jos. 10. 3), auch im Assyrisch-babylonischen komme dieses Verbum meist in der dem hebr. Hiphil entspr. Schafelform in der Bedeutung »erstrahlen« vor. »Statt des von Delitzsch u. A. irrig umschriebenen Ja — ve — ilu muss ganz bestimmt Ja — pi — ilu gelesen werden, der einem kanaanäischen יפיעאל oder wahrscheinlicher altarabischem יפעאל gleichzu-

setzen ist und etwa »Gott erglänzt oder erstrahlt« bedeutet« (S. 368). [3]

Im Expositor 42 (Juni 1903) veröffentlicht T. G. Bonney einen Artikel: Sciene and the flood. [4]

Aus der Biblischen Zeitschr. I, 3 notiren wir einen Aufsatz von O. Happel über den »Turmbau zu Babel«. [5]

Wiedemann, A. Beschneidung im alten Aegypten (Orient. Litztg. VI, 3): Der Befund der Mumien, insbes. der Könige (als Priester) ergiebt, dass weder beim Volke noch bei der Priesterschaft die B. allgemein war, sondern dass sie in verschiedenen Zeiten verschieden, oft nur gelegentlich in Gebrauch war (Bbl. Z. I, 3, 317). [6]

In der Revue des Études juives (Juli-Sept. 1903) veröffentlicht David Günzburg einen Artikel: Le nom d'Abraham. Vf. zieht Parallelen zu den Gottesnamen aus dem Arabischen. שדי ist nach ihm von סדי »Wohltaten erweisen« abzuleiten. Auch die Namen Abraham, Bilhah, Silpah gehen auf das Arabische zurück. אברהם ist Intensivum von ברם mit prosthetischem א (Parallele גרם und גרהם). [7]

Naville, E. behandelt in den Proceedings of the Soc. of Bibl. Archeol. XXV, 3 »The Egyptian Name of Josef.« Der Name sei zu ändern in צתנתפענח = das Haupt der ἱερογραμματεις. אסנת = Senit mit א prosthet., פוטיפרי = Phetep — ra. [8]

Hyperkritisch ist ein Artikel »Das Lied Exodus 15« in der ZATW. XXIII, 1 von Bender, A. Vf. liest aus jedem Worte historisch eingekleidete messianische Hoffnungen heraus, aus sprachlichen Gründen sei der Psalm erst ca. 450 (!) anzusetzen. [9]

In der ZATW. (23, II) bespricht v. Gall kurz den »neuen hebräischen Text der Zehn Gebote und des Schma'«. [10]

Aus der Deutschen Revue (XXVIII, Nov. 1903) notiren wir einen Aufsatz von J. Liebmann über: Ägypten, Babel

und Bibel. Vf. stimmt mit Delitzsch darin überein, »dass das Alte Testament, besonders der Pentateuch, auf derselben Kulturgrundlage ruht wie die babylonischen Keilinschriften«. Er glaubt aber, »dass auch die altägyptische Litteratur mit in Betracht kommen und in die Erörterung einbezogen werden muss« (S. 200). »Vergleicht man das Gesetz Moses' mit dem negativen Sündenregister der Aegypter« (dies »negative Sündenregister« sind die 42 Sünden, die der Verstorbene nach ägypt. Anschauung vor seinen 42 Richtern aufzählte, mit der Beteuerung, er habe sie nicht begangen), »indem man auf der einen Seite alles, was specifisch israelitisch ist, z. B. die drei ersten Gebote Moses', und auf der andern Seite alles, was specifisch ägyptisch ist, z. B. die rituellen Vorschriften, ausser acht lässt, so erkennt man leicht, dass das mosaische Gesetz als ein kurzgefasster, kernhafter Auszug aus dem negativen Sündenregister des 125. Kapitels des Totenbuches der Aegypter betrachtet werden kann« (S. 209). [11]

I. C. Matthes veröffentlicht in der ZATW. XXIII, 1 einen Aufsatz: Der Sühnegedanke bei den Sühnopfern. [12]

In der Juli-August Nummer (1903 Série X Tome II) des Journal Asiatique versucht J. D. Prince in einem Artikel: »Le bouc émissaire chez les Babyloniens« das Vorkommen der Institution des Sündenbocks bei den alten Babyloniern nachzuweisen. Die Resultate, zu denen P. gelangt, werden von M. C. Fossey in einem Werke: La Magie assyrienne bestritten. [13]

Wir notiren von Löhr, M. einen Aufsatz: »Das Lied des Moses« (Deut. XXXII) nach Form und Inhalt untersucht (Prot. Mh. VII, 1). Die Zerstörung Jerusalem sei der politische Hintergrund des Liedes, die Gottesanschauung sei die Ezechiels und Deutero-Jesaias'. [14]

Rothstein, J. W. Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhytmische Form desselben (ZDMG. LVI, 4 u. LVII, 1). Korrekturen von Nestle, E (LVII, 1). [15]

Bewer, J. A. versucht in einem Aufsatz: The Ge'ullah in the Book of Ruth (Amer. Journ. of Sem. LXIX, 3) mehrere Entwickelungsphasen der Geullah u. des Levirats zu bestimmen. In Ruth sieht er die älteste Form der Sitte, weil der Goël, wenn auch nur entfernt verwandt, verpflichtet ist, die Witwe zu heiraten. Boaz erwirbt Ruth mit dem Acker (F. Bewer, Die Leviratsehe im Buche Ruth, Theol. Stud. u. Krit. LXXVI 1, 2). [16]

In der ZATW. (23, II) veröffentlicht Liebmann einen Aufsatz: Der Text zu Jes. 24—27. [17]

Ley, J. Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaia Kap. 40—66 Th. Stud. u. Krit. LXXVI, I, 2). [18]

Roth, O. Die neuesten Deutungen vom leidenden Gottesknecht (Prot. Mh. VII, 3 4). [19]

Die in Löwen erscheinende Zeitschrift »Le Muséon, Études philologiques, historiques et religieuses« Bd. IV. No. 3 (1903) enthält eine umfangreiche Abhandlung von Préciel Tostivint: »Recherches exégétiques, les 70 ans de Jérémie XXV, 11 et les 70 semaines de Daniel IX, 24—27. Vf. gibt zunächst eine eingehende Uebersicht über die bisherigen, oft seltsamen Interpretationen, deren Schwäche und Unzulänglichkeit er hervorhebt. Dann versucht er eine neue Lösung dieser wichtigen Fragen. Bei keinem der Propheten sei von einer 70-jährigen Gefangenschaft der Juden die Rede, Jer. 25, 11 spreche von 70 jähriger Dienstbarkeit. Siebzig Jahre lang habe der Tempel in Trümmern gelegen (586—516). Die Gefangenschaft habe aber nur 49 Jahre gedauert, von 586 bis 537; früher habe sie nicht begonnen, weil nur Teile des Volkes vor der Zerstörung weggeführt wurden, später als 537 war sie nicht zu Ende, weil Jes. 45, 1—5 Cyrus als Befreier bezeichne. Man habe aus Jer. 29. 10 eine Prophezeiung 70j. Gefangenschaft herauslesen wollen, Jeremia spreche nur von einer 70j. Dauer der babylonischen Herr-

schaft. Auf die Festsetzung des Anfangsjahres dieser Herrschaft (607) will Vf. an anderer Stelle zurückkommen. Im nächsten Hefte folgen die Ausführungen d. Vf. über Dan. IX. [20]

Die Revue Sémitique (Oct. 1903) enthält »Recherches bibliques«, le Livre d'Amos« (Schluss) von J. Halévy. [21]

Aus der Revue des Études juives (Juli-September 1903) notiren wir einen Aufsatz von Israel Lévi, betitelt: Un problème de paléographie hébraique. Vf. sucht nachzuweisen, dass das Wort אשׁ an manchen Stellen (z. B. Ez. 18, 10. Prov. 18, 19.) aus einem א entstanden ist, dass ursprünglich eine Abreviatur war. Der allein stehende Buchstabe liess einen Abschreiber an das kürzeste Wort denken, dessen Hauptbestandteil א ist. Sollte diese Erscheinung, meint Verf., vielleicht nicht allein bei א vorkommen, sollten also auch andere Wörter zuweilen falsche Auflösungen von Abreviaturen sein? [22]

In der Wiener Zeitschr. für d. Kunde des Morgenlandes XXVII, 3 behandelt Berkowicz, M. »Strophenbau und Responsion in den Psalmen«. [23]

In der Bibl. Zeitschr. I, 3 veröffentlicht P. Riessler einen Artikel »Über Nehemias und Esdras«. [24]

An Gustav Opperts im Dez. 1902 in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag über »Tharschisch und Ophir«, der uns jetzt als Sonderabdruck aus der Zeitschrift f. Ethnologie 1903 vorliegt, haben sich eine Reihe von Aufsätzen angeschlossen, die die beiden alten Probleme aufs Neue behandeln. Im Globus (22. Oct. 03) kommt H. Singer im Wesentlichen zu demselben Resultate wie Oppert, »dass man bei den von König [illegible] Salomo gemeinsam unternommenen Expeditionen zwischen den nach Ophir gerichteten und so genannten und nicht nach Ophir gerichteten unterscheiden müsse, dass die ersteren [illegible] der Ostküste Afrikas (südlich von

grossen Ruinen- und Minenstätten Rhodesiens zweifellos semitischen Ursprungs seien), die letzteren, die drei Jahre dauernden, nach Indien gingen; dass unter Ophir zunächst ein im südlichen Arabien, unweit Hadramaut (Ophir = heutigem Dhofar) gelegenes Gebiet anzusehen sei, der Name allmählich aber auf immer weiter entfernte Küstenländer Ostafrikas übertragen wurde«. [25]

In der Zeitschrift für Ethnologie, Heft IV, 1903 veröffentlicht F. Goldstein einen Aufsatz: Zur Kenntnis der Chaldäer. Vf. hält es für wahrscheinlich, dass »die Griechen den Namen Phöniker als Allgemeinbegriff gebraucht haben, wie Barbaren oder Äthiopien. Die Phöniker selber nannten sich nicht Phöniker, sondern Kanaanäer, noch in christl. Zeit nannte sich so der afrikanische Bauer«. Vielmehr halte er es für erwiesen, »dass das oder wenigstens eins von den Griechenland und den fernen Westen kultivirenden Völkern die Chaldäer gewesen sind«. Vf. citirt aus dem vorerwähnten Vortrage Opperts: »Wir erfahren von Berosus, dass sie von einer mächtigen Königin beherrscht wurden, die Thalassa hiess, wir erfahren ferner, dass nach ihr das Meer bei den Griechen benannt wurde, und endlich, dass eine reiche Gegend im fernen Spanien von ihr kolonisirt und, mit geringfügiger Veränderung ihres Namens, Tarshish genannt wurde«. [26]

Zu demselben Thema nennen wir den Artikel: »Wo liegt das Salomonische Goldland Ophir«? von Wachter in der Zeitschr. für Naturwissenschaften 75. Bd., Heft IV—VI. [27]

In den Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereines 1903, Nr. 2 findet sich ein Aufsatz: Epigraphisches und Pseudepigraphisches von Dalman. Auf S. 23—27 bespricht Vf. drei Fragmente aus Marmor, die angeblich von der Tür eines Grabgebäudes in Askalon stammen. Auf dem einen Fragment sehen wir altjüdische Ornamente: den siebenarmigen Leuchter, welchem rechts das Widderhorn, links der Palmzweig und der Ethrog beigege-

ben sind. Die Jnschrift der beiden andern Fragmente, eine Widmung der Julia Domna, vielleicht Gattin des Kaisers Septimius Severus, wäre sehr beachtenswert, wenn nicht viele Momente dafür sprächen, dass wir es mit einer Fälschung zu tun haben. [28]

In der ZATW. (23, II) veröffentlicht Eppenstein ein Fragment aus dem Psalmen-Commentar des Tanchum aus Jerusalem. [29]

Aus der RÉJ. (Juli—September 1903) ist ein Aufsatz Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes du Nord de la France von S. Eppenstein zu verzeichnen. Hauptsächlich kommt, wie Vf. ausführt, Raschi in Betracht, der in seinen Bibelcommentaren etwa 20 correspondirende arab. Wörter citirt, die er grösstenteils Dûnasch ben Labrat und Moseh haddarschan entlehnt hat. [30]

In d. ZDMG. (57. Bd. III. Heft 1903) veröffentlicht Albrecht K. »Studien zu den Dichtungen Abrahams b. Ezra«. Vf. verarbeitet das aus den Gedichten I. E.'s gesammelte Material mit Geschicklichkeit und anerkennenswertem Fleisse, indessen fehlt ihm jede Kenntnis der Prosaschriften I. E.'s Dieser Mangel macht sich besonders fühlbar bei der Skizzierung der Persönlichkeit und des Lebens des Dichters (S. 421 ff.). Vf. stützt sich hier auf Graetz, Bd. VI, 442, eine Note, die dem heutigen Stande der Forschung nicht mehr entspricht. Friedländers Werk »Essays on the writings of Abr. Ibn Esra«, ed. London und Rosins Abhandlung über die »Religionsphilosophie Ibn Esras« in der Monatsschrift Jrg. 1898, 99 hätten dem Vf. weit mehr geboten. Zur Engellehre (S. 430 ff.) vgl. Rosin a. a. O. S. 208 ff. Zur Frage der Abfassungszeit der Megillothcomm. (S. 426) vgl. Ibn Esra zu HL. 6, 5 und zu Ruth 1, 15. Die Megillothcomm. wurden nicht gleichzeitig verfasst. Der Comm. zu Ruth ist erst um 1144—45 anzusetzen. יסוד מספר (S. 429) wird von IE. 1148 zu Béziers, ספר המספר 1160 zu Narbonne verfasst

(cf. Rosin a. a. O. S. 25). Bei den astrologischen Schriften (S. 427 u. 428) fehlen 1. ראשית חכמה, Hdschr. 220 Qu. 679 d. Berliner königl. Bibl. S. 1—32; 2. ס' המזלות od. משפטי ib. S. 33—40; 3. ס' המבחרים 1. Rec. ib. S. 55—60. 2. Rec. Nr. 219. Fol. 1618. S. 11—17. Vom Jahre 1155 ab treffen wir IE. in רודום od. רדום. Vf. identificiert diesen Ort, Graetz a. a. O. folgend, mit Rhodez in Südfrankreich. Indessen hat Bacher (RÉJ. XVII, 300—304, vgl. auch Gross G. J. 184—185) nachgewiesen, dass רודום ein Ort in Nordfrankreich sein muss. Beweismomente: 1. Elasar ben Mattatia sagt in seinem Supercommentar zu Ibn Esra (ms. Vatic. 283), IE. habe seinen Pentateuchcommentar in רדום begonnen, das in der Nähe Englands liege; 2. das ו vor dem ם, das in allen Mss. u. Editionen steht, lässt sich, wenn man Rhodez liest, nicht erklären. Bacher emendirt nun רודום und רדום in דרום und liest Dreux. Gestützt wird diese Hypothese durch die LA. דרום in ms. 46 der Cambridger Bibliothek. Wir wollen hier nur kurz bemerken, dass auch für die Vermutung Steinschneiders (Abr. Ibn Esra als Mathematiker, S. 65), unser Ort sei Rouen, viele Anhaltspunkte vorhanden sind. Zunächst stimmen die beiden genannten Beweisgründe ebenso gut für Rouen wie für Dreux. Rouen (lat. Rothomagus) heisst im Mittelalter Rodomus, Rodoma oder Rotoom (Gross, G. J. 623). Entscheiden wir uns für einen dieser Namen, so wird auch das erste Waw in רודום (LA. der ed. princ. des Excomm. und einer Anzahl Mss.), das bei der Identificirung mit Dreux überflüssig war, gerechtfertigt. Wir brauchen jetzt ד und ר nicht umzustellen, müssen aber statt ם ein ם lesen. In der Tat findet sich diese LA. רדום in einem ms. der Bibliothek Halberstamm (cf. Halberst. ס' העבור, p. 14 Anm.). Bacher beruft sich bei seiner Annahme auf Neubauer, der in RÉJ. XVII, 155 aus einem Commentar Samuels aus Falaise zu ה' פסח von Joseph Tob Elem die Identität von דרום mit Dreux folgern will. Die Stelle lautet: ובשבאתי לקאם אמרו כי כן היה

נוהג . . . . ובדרום כמו כן בשם ר' שלמה מדרואש. Weiter heisst es dann: ובדרום היו בני אדם ממשפחת רבי שלמה מדרוש. Diese beiden Sätze sprechen gerade gegen Dreux. Dass דרואש = Dreux ist, steht fest. Warum hätte nun der Autor den Ort Dreux zweimal in demselben Satze in verschiedener Schreibart (דרום oder רדום einerseits und דרואש andererseits) angeben sollen? Und was wäre auffallend, wenn in Dreux Verwandte von Salomo aus Dreux wohnten? Vielmehr teilt uns der Autor mit, dass auch in dem von Dreux nicht allzuweit entfernten Rouen (רדום) Nachkommen Salomos von Dreux wohnten. In Rouen bestand eine jüdische Gemeinde, und wenn wir auch von wenigen jüdischen Gelehrten aus R. hören, dürfen wir nicht vergessen, dass wir doch nur fragmentarische Nachrichten besitzen. Mit Sicherheit zu entscheiden, ob IE. in Dreux oder Rouen gelebt hat, ist auf Grund des uns bis jetzt vorliegenden Materials nicht möglich. Das steht jedenfalls fest, dass es sich nur um diese beiden Orte und nicht um Rhodez handeln kann, wie Albrecht angibt. [31]

In der ZDMG. LVI, 4 schreibt Praetorius »über einige Pluralformen des Semitischen«. Die Plural-Endung ē, die auch im Bibl.-Aram. vorkommt, ist ursemitisch, nicht aus ajja kontrahirt. [32]

Vollers, K., Semitische Miscellen, il und ilâh (Zeitschr. f. Assyriologie XXVII, 4). [33]

Ungnad, A. Zur Erklärung der hebräischen nomina segolata (Zeitschr. f. Assyriologie, XXVII, 4). [34]

Aus der ZDMG. (57. Bd. III. Heft, 1903) nennen wir »Fu'ail im Hebräischen und Syrischen« und »Ueber einige weibliche Caritativnamen im Hebräischen« von Fr. Praetorius. [35]

(Fortsetzung folgt).

Erster Jahresbericht

der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Am 2. November 1902 fand in Berlin, im Logensaal Wilhelmstrasse 118, die Versammlung statt, in der die »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums« gegründet wurde. Nach dem Beschluss der Versammlung wurden die folgenden Herren in den Ausschuss gewählt:

Direktor Dr. Adler, Frankfurt a. M.; Prof. Dr. Bacher, Budapest; Dr. Baneth, Berlin; Direktor Dr. Bärwald, Frankfurt a. M.; Dr. Brann, Breslau; Geheimrat Prof. Dr. Cohen, Marburg; Prof. Dr. Geiger, Berlin; Oberrabbiner Dr. Güdemann, Wien; Rabbiner Dr. Guttmann, Breslau; Dr. Karpeles, Berlin; Rabbiner Dr. Kayserling, Budapest; Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart; Geheimrat Prof. Dr. Lazarus, Meran; Rabbiner Dr. Lucas, Glogau; Rabbiner Dr. Maybaum, Berlin; Geheimrat Dr. Mayer, Karlsruhe; Prof. Dr. Philippson, Berlin; Rabbiner Dr. Posnanski, Pilsen; Prof. Dr. Schwarz, Wien; Professor D. Simonsen, Kopenhagen; Rabbiner Dr. Vogelstein, Stettin; Rabbiner Dr. Weisse, Berlin; Rabbiner Dr. Werner, München.

Durch Cooptation kamen später hinzu: Rabbiner Dr. Bloch-Posen, Rabbiner Dr. Steckelmacher-Mannheim, Rabbiner Dr. Ziemlich-Nürnberg und als Schatzmeister Bankier J. Landsberger, Glogau. Der Vorstand wurde zusammengesetzt aus den Herren: Prof. Philippson als erstem, Dr. Guttmann als zweitem Vorsitzenden und Dr. Lucas als erstem Schriftführer; Dr. Posnanski wurde zweiter Schriftführer.

Als das Resultat der Versammlung bekannt wurde, gingen zahlreiche Glückwunschschreiben ein. An dieser Stelle seien besonders die Worte des nunmehr verewigten

Geheimrats Dr. Lazarus erwähnt. Er hatte bereits in einem herrlichen Brief vom 23. Juni 1902 sich für die Gesellschaft ausgesprochen. Zur Versammlung teilte er mit: »Ich bin leider nicht in der Lage, erscheinen zu können. Ja, wenn Kopf und Herz allein reisen könnten, aber mein Leib ist voller Beschwerden, und eine solche Reise jetzt nicht ohne Gefahr. Jedoch behalte ich mir vor, wenn der liebe Gott mir Leben und Kraft erhält, der ersten Versammlung, welche an die positive Arbeit geht, nicht mehr mit den Formalien, sondern sachlich mit dem Grunde und dem Ziele sich beschäftigt, beizuwohnen. Und nun, mein lieber Herr Doctor, noch eine Bitte: Unterrichten Sie mich, wenn auch mit knappen Worten, genau über die Vorgänge und den Fortgang der Angelegenheit. . . . Sagen Sie den Herren, dass ich mit den herzinnigsten Wünschen und heisser Sehnsucht des Gedeihens bei der Sache bin.«

Es war keine leichte Aufgabe, die von der konstituierenden Versammlung dem Vorstand und Ausschuss übertragen war. Die Bedenken der Gegner mussten durch die Wirklichkeit als haltlos erwiesen werden; denn darüber konnte kein Zweifel sein, dass nur die Vereinigung aller wissenschaftlichen Kräfte und die Unterstützung der Gemeinden dem Unternehmen die Bedeutung geben konnten, die es nach den Worten des ersten Aufrufs beanspruchte, und die es zur wissenschaftlichen Vertretung des Judentums und zur Einwirkung auf die Religionsgemeinschaft notwendigerweise erlangen muss. Auch war von vornherein damit zu rechnen, dass die an den verschiedensten Orten wohnenden Ausschussmitglieder nicht wirksam für die Gesellschaft würden arbeiten können, und dass daher dem Vorstand die ganze Arbeitslast und die grosse Verantwortung vor der Oeffentlichkeit verbleiben würde.

Zunächst kamen die von Herrn Geheimrat Dr. Cohen entworfenen Eingaben an Rabbiner, Gemeinden und Logen zur Versendung Diese Eingaben hatten eine bedeutende

Wirkung. Zahlreiche Rabbiner, darunter diejenigen der grössten Gemeinden des deutschen Reiches, schlossen sich der Gesellschaft an. Ebenso bekundeten die Gemeinden eine weitblickende Einsicht und legten ein lebhaftes Interesse für die Zwecke und Ziele der Gesellschaft an den Tag. Nachdem bereits mehrere kleinere Gemeinden beigetreten waren, bewilligte am 22. Januar die Synagogengemeinde Breslau 1000 Mark. Am 26. Januar folgte Berlin mit der gleichen Summe, und am 27. März zeichnete auch Frankfurt a. M. denselben Betrag. Im ganzen schlossen sich 43 Gemeinden an, darunter selbst ganz kleine. Auch die Logen des U. O. B. B. sowie die Grossloge, endlich der Deutsch-Israelitische Gemeindebund bekundeten durch Zeichnungen ihre Anteilnahme. Zu besonderer Genugtuung gereichte es uns, dass auch das Kuratorium der Zunzstiftung sich geneigt zeigte, gemeinsame Sache mit uns zu machen. Die Bedingung, welche gestellt wurde, war folgende: »Der Vorsitzende der Gesellschaft ersucht alljährlich die Zunzstiftung zu Berlin um Abordnung eines ihrer Kuratoriums- oder Beirats-Mitglieder für ein Jahr. Dieser Abgeordnete nimmt und vermittelt der Zunzstiftung die Kenntnis von der Tätigkeit, den Plänen und Wünschen der Gesellschaft und überreicht dieser die Anträge der Stiftung«. Da diese Kenntnisnahme voraussetzte, dass der Abgeordnete der Zunzstiftung den Beratungen der Gesellschaft beiwohnt, und § 7, Abs. 1 die Handhabe gewährte, den ständigen Abgeordneten zum Mitarbeiter zu erheben, so hat der Ausschuss den Beschluss gefasst, dass ein Mitglied des Kuratoriums der Zunzstiftung alljährlich in den Ausschuss cooptiert wird.

Die Arbeit von einigen Monaten genügte, die nötigen Mittel aufzubringen; im April bereits konnte der Oeffentlichkeit mitgeteilt werden, dass sich weite Kreise für die Aufgaben unserer Gesellschaft interessieren und dass ihr im ersten Jahre gegen 8500 Mk. für laufende Ausgaben zur

Verfügung gestellt seien. Die Gesellschaft besass ausserdem damals einen eisernen Fond. Herr Generalconsul Franz Philippson-Brüssel hatte demselben 8000 Mk., Madame Errera-Brüssel 1000 Frcs., Professor Errera-Brüssel 500 Frcs., und die Herren Kommerzienrat Arnhold-Berlin, Dr. Paul Arons-Berlin, Bankier J. Landsberger-Glogau, Rentier E. Mamlok-Glogau je 400 Mk. zugewandt.

Inzwischen hatte bereits der Vorstand die erste Ausschusssitzung für den 28. und 29. Dezember nach Berlin berufen. Es nahmen daran teil die Herren: Direktor Dr. Adler-Frankfurt a. M., Dozent Dr. Baneth-Berlin, Geheimrat Professor Dr. Cohen-Marburg, Professor Dr. Geiger-Berlin, Dr. Karpeles-Berlin, Dr. Lucas-Glogau, Dr. Maybaum-Berlin, Professor Dr. Philippson-Berlin, Dr. Posnanski-Pilsen und Dr. Weisse Berlin. In eingehenden Beratungen wurde die Propaganda besprochen und die Statuten festgelegt. Bereits der konstituierenden Versammlung war ein Statutenentwurf vorgelegt worden. Dort hatte man den Entwurf angenommen und den Ausschuss ermächtigt, nach seinem Dafürhalten Aenderungen vorzunehmen und der ersten Mitgliederversammlung die endgültige Redaktion zu unterbreiten. In der Ausschusssitzung wurde diese Redaktion vorgenommen. Sie wird der demnächstigen Beurteilung seitens der Mitgliederversammlung unterliegen. Wertvolle Anregungen hatten die Herren M. A. Klausner und Rechtsanwalt Makower-Berlin gegeben.

Dieser Ausschusssitzung, deren Beschlüsse und Massnahmen nachträglich auch von den abwesenden Ausschussmitgliedern gebilligt wurden, folgte eine zweite, die von der grössten Bedeutung für die Gesellschaft wurde. Auf Beschlüssen und Anordnungen beruhen alle späteren Massnahmen, die Organisation und die Tätigkeit der Gesellschaft.

In den Räumen des Deutsch-Israel. Gemeindebundes versammelten sich am 21. April morgens $10^1/_2$ Uhr die

Herren Dr. Baneth-Berlin, Dr. Bloch-Posen, Geheimrat Dr. Cohen-Marburg, Dr. Karpeles-Berlin, Kirchenrat Dr. Kroner Stuttgart, Dr. Lucas-Glogau, Dr. Maybaum-Berlin, Professor Dr. Philippson-Berlin, Dr. Posnanski-Pilsen, Dr. Vogelstein, Stettin, Dr. Weisse-Berlin. Zunächst wurde über die Zeitschrift der Gesellschaft verhandelt. Der Vorstand hatte die Frage gestellt: »Soll eine schon bestehende Zeitschrift von der Gesellschaft übernommen werden und unter welchen redaktionellen und materiellen Bedingungen, oder soll eine neue begründet werden? In letzterem Falle a) mit welchen Aufgaben, b) unter welcher Redaktion, c) in welchem Umfang, d) unter welchen pekuniären Bedingungen.« Nachdem der Schriftführer nach dem Stenogramm die Ausführungen, die in dieser Angelegenheit auf der konstituirenden Versammlung vom 2. November 1902 von Dr. Brann und Professor Geiger gemacht worden waren, verlesen hatte, wurde nach längerer Beratung beschlossen, dass die von Herrn Dr. Brann herausgegebene «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» das Organ der Gesellschaft werde, und dass dem bisherigen Titel hinzuzufügen sei: «Herausgegeben im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums».

Die Zeitschrift soll einen streng wissenschaftlichen Character haben, durch ihre Artikel nnd Rezensionen die Wissenschaft des Judentums fördern und ausserdem über den Stand der Wissenschaft beständig informieren. Dieser Zweck wird erreicht durch einen Ueberblick über die Entwicklung je einer wissenschaftlichen Disziplin im letzten Jahre, der jedem Heft beigegeben werden soll. Die Zeitschrift wird jedem Mitglied der Gesellschaft unentgeldlich zugesandt. Nichtmitglieder zahlen den Abonnementspreis von 10 Mark jährlich. Jedes Heft erscheint in dem erweiterten Umfang von vier Bogen. Die Monatsschrift wurde

1852 von Zacharias Frankel ins Leben gerufen und später 18 Jahre lang von H. Grätz herausgegeben.

Um den Mitgliedern auch eine populäre Schrift neben der wissenschaftlichen zuzustellen, trat die Gesellschaft in Verbindung mit dem Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Litteratur und vereinbarte mit demselben alljährlich eine der Anzahl der Mitglieder entsprechende Auflage des Jahrbuches zu übernehmen. Die Mitglieder erhalten die Exemplare gratis. Dr. Weisse tritt als Vertreter der Gesellschaft in die Redaktion des Jahrbuches ein.

Es lag von vornherein in der Absicht der Gesellschaft, junge Leute, die ihre akademischen und rabbinischen Studien absolviert haben, durch grössere Jahressubventionen zu unterstützen, damit aus ihnen ein Stamm von Lehrkräften gebildet werde, der zur Besetzung von Dozentenstellen und zur Arbeit an der Wissenschaft des Judentums unentbehrlich ist. Der Ausschuss beschloss demzufolge, ein Ausschreiben — betreffend Bewerbung um die Jahressubventionen an jüdische Gelehrte, sowie betreffend die Einreichung von Manuskripten — zu erlassen. Dabei wurde betont, dass mit Hülfe der Gesellschaft nur solche Arbeiten zur Veröffentlichung gelangen, die 1. die Ergebnisse der Forschung zur Darstellung bringen oder 2. wesentlich neue Resultate der Forschung enthalten.

Ausserdem mussten sich die beiden Arten der zur Bewerbung in Betracht kommenden Arbeiten auf einen der folgenden Gegenstände beziehen: 1. Systematische Theologie, 2. Ethik und Religionsphilosophie, 3. Hebräische Sprachwissenschaft und Bibelexegese, 4. Talmud und Kodices, 5. Geschichte (politische, Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte), 6. Litteratur- und Religionsgeschichte, 7. Praktische Theologie (Pädagogik), 8. Apologetik.

Gleichzeitig wurden, um die zu erwartenden, zahlreichen Eingaben sachgemäss zu prüfen, Fachkommissionen ernannt. Dieselben waren anfangs zum Zweck der

Prüfung der Gesuche gebildet; in der richtigen Erkenntnis jedoch, dass eine Dezentralisierung der gesamten Arbeit der Gesellschaft höchst wünschenswert, wurde bestimmt, alle wissenschaftlichen Angelegenheiten des Faches, die an die Gesellschaft herantreten, innerhalb 8 Tagen der Fachkommission zu unterbreiten. Jede Kommission besteht aus drei, höchstens fünf Mitgliedern, denen in Einzelfällen das Recht zusteht, noch andere Fachgelehrte zu ihren Beratungen heranzuziehen. Im ganzen wurden zwölf Kommissionen ernannt und zwar für: 1. Systematische Theologie, 2. Ethik und Religionsphilosophie, 3. Hebräische Sprachwissenschaft, 4. Bibelexegese, 5. Talmud und Kodices, 6. Geschichte bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, 7. Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des Geonats, 8. Geschichte vom Ende des Geonats bis zum Zeitalter Mendelsohns, 9. Geschichte vom Zeitalter Mendelsohns bis auf die Gegenwart, 16. Litteratur- und Religionsgeschichte, 11. Praktische Theologie (Pädagogik), 12. Apologetik.

Abgesehen von den meisten Mitgliedern des Ausschusses wurden in die Kommissionen gewählt: Professor Dr. Blau-Budapest, Professor Dr. Büchler-Wien, Professor Dr. Leopold Cohn-Breslau, Dozent Dr. Elbogen-Berlin, Dr. Eppenstein-Briesen, Abraham Epstein-Wien, Prof. Dr. Fränkel-Breslau, Professor Dr. Goldziher-Budapest, Dr. Gross-Augsburg, Dozent Dr. Horovitz-Breslau, Dr. Imman. Löw-Szegedin, Dr. Porges-Leipzig, Dr. Samuel Poznanski-Warschau und Dr. Vogelstein-Königsberg. Alle Gewählten nahmen die Wahl an.

Auf die zahlreich einlaufenden Gesuche wurden 8 Subventionen bewilligt. Es erhielten eine solche: Dr. Bäck-Oppeln zu Studien über die jüdische Religionsphilosophie; 2. Dr. Brody-Nachod zur Herausgabe der weltlichen Dichtungen Salomo Ibn Gabirol's; 3. Dr. Ginsburger-Sulz zu einer Studienreise nach Frankreich behufs Sammlung von

Materialien zur Geschichte berühmter elsässischer Rabbiner; 4. Dr. Eppenstein-Briesen zur Herausgabe von Abraham Maimuni's Pentateuchkommentar im arabischen Original mit deutscher Uebersetzung; 5. S. Jampel-Heidelberg zur Beendigung seiner Studien über die Entstehung des Judentums; 6. Dr. Lewin-Pinne zur Drucklegung seiner Geschichte der Juden in Lissa; 7. Dr. Theodor-Bojanowo zur Fortsetzung seiner Edition des Bereschit rabba; 8. Dr. Stern-Berlin zur kritischen Bearbeitung der Akten des Trientiner Prozesses, vom Jahre 1475.

Wären die Mittel der Gesellschaft grösser gewesen, so hätte die Möglichkeit vorgelegen, noch anderweitige Gesuche zu berücksichtigen. Unter den obwaltenden Umständen musste überall von einer Subventionirung Abstand genommen werden, wo dieselbe nach Lage der Wissenschaft und den Arbeitsbedingungen des Autors nicht unbedingt erforderlich war.

Die Hauptbedeutung der zweiten Ausschusssitzung — wie wichtig auch immer die Beschlüsse und Massnahmen, die wir bereits erwähnt haben, sind — liegt in dem Beschluss, einen Grundriss der gesamten Wissenschaft des Judentums herauszugeben. Den Antrag hatte Dr. Karpeles gestellt, und die ganze Versammlung stimmte ihm zu. Zur Ausführung des Beschlusses wurde eine Kommission ernannt, bestehend aus den Herren: Professor Dr. Bacher-Budapest, Rabbiner Dr. Bloch-Posen, Geheimrat Professor Dr. Cohen-Marburg, Oberrabbiner Dr. Güdemann-Wien, Dr. Karpeles-Berlin, Kirchenrath Dr. Kroner-Stuttgart, Rabbiner Dr. Lucas-Glogau, Professor Dr. Philippson-Berlin. Man kam überein, die Anzahl der Monographien, die den ganzen Kreis unserer Wissenschaft umfassen sollen, zunächst auf 36 festzusetzen. Weitere Ergänzungsbände, z. B. Judentum und alter Orient (Judentum und Aegyptologie, Assyriologie und Parsismus). Geschichte der exakten Wissenschaften bei den Juden, Heb-

räische Handschriftenkunde u. a. bleiben ausdrücklich vorbehalten. Bei den Verhandlungen mit den einzelnen Autoren, die hauptsächlich von dem Vorsitzenden Prof. Philippson, von Dr. Karpeles und Dr. Lucas geführt wurden, wurde festgestellt, dass jedem Autor volle Freiheit in der Ausgestaltung der Aufgabe gelassen werde und dass ein jeder die Verantwortung für den Inhalt selbst zu übernehmen habe, dass ferner jede Monographie den Umfang eines handlichen Bandes zwischen 25 und 40 Druckbogen nicht überschreite.

Die Titel der Werke beweisen, wie sehr die Probleme der Wissenschaft des Judentums erweitert wurden, und wie sie durch die allgemeinen Methoden der Wissenschaft bestimmter geworden sind. Und doch wird nicht allein für den Fachgelehrten der «Grundriss» überaus wichtig und wertvoll sein; es ist dafür gesorgt worden, dass die Gebildeten überhaupt die Werke mit Verständnis und Genuss lesen können; soll es doch weniger auf die Masse des gebotenen Stoffes ankommen als auf dessen geistige Durchdringung, auf zusammenhängende und geordnete Darstellung.

Es ist für den Vorstand der Gesellschaft eine hohe Befriedigung, dass die überaus schwierigen und langwierigen Verhandlungen nahezu völlig abgeschlossen sind und dass wir nunmehr folgendes Programm der Oeffentlichkeit vorlegen dürfen:

Grundriss der gesamten Wissenschaft des Judentums.

A. Sprachwissenschaft.

1. Hebräische Sprachlehre:
a) Biblisches Hebräisch } (Die Verhandlungen sind noch
b) Neuhebräisch } nicht abgeschlossen).

2. Aramäische Sprachlehre Prof. Dr. Landauer-Strassburg.
3. Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft . . . . . Prof. Dr. Bacher-Budapest.

B. Geschichtliche und literargeschichtliche Fächer.

I. Biblische Zeit

1. Einleitung in die Bibel Prof. Dr. Blau-Budapest.
2. Biblische Altertümer . Dr. Paul Rieger-Hamburg.
3. Geschichte des Volkes Israel bis zum babylonischen Exil . . . . . Dr. Jacob-Göttingen,
4. Jüdisch - hellenistische Litteratur (einschl. Apokryphen) . . . . . Prof. Dr. L. Cohn-Breslau.
3. Geschichte der Bibelexegetischen Literatur . Dr. Eppenstein-Briesen.

II. Talmudische Zeit:

1. Einleitung in den Talmud . . . . . Dozent Dr. Baneth-Berlin.
2. Talmudische Altertümer Dr. S. Krauss-Budapest.
3. Geschichte vom babylonischen Exil bis zum Abschluss des Talmud Dr. Vogelstein-Königsberg.
4. Geschichte der talmudischen Litteratur:

a) Geschichte der Halacha Rektor Prof. Dr. A. Schwarz-Wien.

b) Geschichte der Haggada Dr. Bloch-Posen.

III. Nachtalmudische Zeit:

1. Geschichte vom Abschluss des Talmuds bis auf die Gegenwart:

a) bis Mendelsohn . . . Dozent Dr. Brann-Breslau.
b) seit Mendelsohn . . . Prof. Dr. Philippson-Berlin.
2. Wirtschaftsgeschichte . Privatdozent Dr. Caro-Zürich.
3. Geschichte der Litteratur:
a) der rabbinischen . . Prof. Dr. Ginzberg-New-York.
b) der religionsphilosophischen . . . . . Dr. Guttmann-Breslau.
c) der übrigen (poetischen, mystischen etc.) . . . Dr. Karpeles-Berlin, in Verbindung mit S. Buber, Prof. Büchler, A. Epstein. Prof. Geiger, Dr. Gross, Dr. Harkavy, Dr. Kayserling, Dr. J. Löw, Dr. N. Porges, Dr. S. Poznanski, Dr. Salfeld u. a. Fachmännern.

IV. Geschichtliche Hilfswissenschaften:
1. Geographie von Palästina Dr. J. Krengel-Böhm. Leípa.
2. Chronologie . . . . Dr. M. Grunwald-Wien,
3. Quellenkunde . . . . Direktor Dr. Stern-Berlin.
4. Epigraphik, Paleographie, und Nusmismatik . . Dozent Dr. Chayes-Florenz.

C. Systematische Fächer.

1. Systematische Theologie Rekt. Dr. A. Kohler-Cincinnati.
2. Ethik und Religionsphilosophie . . . . Geheimrat Prof. Dr. Cohen-Marburg.
3. Ethik der praktischen Religionsvorschriften . Kirchenrat Dr. Kroner-Stuttg.
4. Apologetik . . . . . Dr. Güdemann-Wien.
5. Geschichte der jüdischen Religion:
a) im Allgemeinen . . Dr Bäck-Oppeln.

b) Geschichte der jüdischen Sekten . . . Dr. Poznanski-Warschau.

6. Vergleichende Religionswissenschaft:
   a) Judentum u. Christentum . . . . . Dr. Kellermann-Berlin.
   b) Judentum und Islam Prof. Dr. Goldziher-Budapest.

D. Praktische Fächer.

1. Praktische Theologie (einschl. Gemeindeverwaltung und Vereinswesen) . . . . . Dr. Vogelstein-Stettin.
2. Homiletik . . . . . Dr. Levin-Berlin.
3. Pädagogik . . . . . Dr. Hochfeld-Düsseldorf.
4. Liturgik . . . . . Dr. Elbogen-Berlin.

Um die Herausgabe der Bände des Grundrisses zu sichern, und für weite Verbreitung derselben Sorge zu tragen, wurde ein Vertrag mit der Verlagsfirma S. Calvary & Co. abgeschlossen. Der Preis der einzelnen Werke wird möglichst niedrig festgesetzt werden, dazu erhalten alle Mitglieder der Gesellschaft die herauszugebenden Schriften zu 70 Prozent des Ladenpreises. Nach den mit den einzelnen Autoren erfolgten Abmachungen dürften einige Bände schon anfangs 1905 erscheinen, der ganze Grundriss aber soll in etwa 5 Jahren fast vollständig hergestellt sein. Schliesslich sei noch mitgeteilt, dass die Gesellschaft zur Bearbeitung grösserer Werke mit Professor Geiger und Dr. Lucas in Verbindung getreten ist. Ersterer beabsichtigt ein Werk über die Geschichte der Juden Deutschlands in der Neuzeit zu schreiben, letzterer wird in einem mehrbändigen Werk das Verhältuis der Kirche zum Judentum darstellen. In der 2. Ausschusssitzung war noch der Antrag gestellt worden, dafür zu sorgen, dass ein Gelehrter nach Rom geschickt werde, um das päpstliche Archiv und alle italienischen Archive für die jüdische Geschichte zu

durchforschen. Kayserling-Budapest wünsche, dass eine Geschichte der Inquisition bezw. der Judaizantes bearbeitet werde. Diesen letzteren Antrag hat neuerdings Dr. Caro-Zürich aufgenommen. Sollten die Mittel der Gesellschaft es ermöglichen, so gedenken wir diesem Antrag näher zu treten.

Am 21. und 22. Dezember findet die letzte diesjährige Ausschussitzung statt, auf welcher über diese und viele andere wichtige Aufgaben Beschluss gefasst wird.

So schliessen wir diesen Jahresbericht vorläufig ab. Man wird aus ihm ersehen, dass die Gesellschaft redlich bemüht gewesen ist, den Erwartungen zu entsprechen, welche weite Kreise bei ihrer Gründung hegten.

Nun geht aber unsere herzliche und dringende Bitte dahin, dass man uns gebe, was wir brauchen, dass die Opferbereitschaft, die in sozialen Institutionen so oft ihren tatsächlichen Ausdruck gefunden hat, angesichts unserer wichtigen Bestrebungen nicht nachlasse, sondern grösser werde. Bis jetzt wurden alle Mittel der Gesellschaft fast nur durch die Agitation des Vorstandes aufgebracht. Es ist notwendig, dass die Rabbiner und Gemeindebehörden denen die Vertretung unserer Gemeinschaft anvertraut ist, und die Privatpersonen, die von der begeisterten Kraft des Glaubens zur Genauigkeit des Wissens streben, in energischer und tatkräftiger Weise für die Gesellschaft werben und wirken. Unsere Gönner leisten dann nicht nur sich selbst und der im Judentum stets hochgeachteten Wissenschaft einen namhaften Dienst, sondern vermitteln gleichzeitig auch eine gerechtere und bessere Würdigung des Judentums in den Augen der Welt. Jede Religion wird heute nach der Grösse der wissenschaftlichen Kraft geschätzt, die das Geistesleben in seinen Gründen und seiner Fortbewegung zur klaren Erkenntnis bringt.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Zum Nachweis der Citate in Tanchum Jeruschalmis Wörterbuch.

Von **Ludwig Blau.**

Bacher hat in der wissenschaftlichen Beilage zum letzten Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest das unedierte hebräisch-arabische Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis (»Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis. Nebst einem Anhange über den sprachlichen Charakter des Maimuni'schen Mischne-Tora«) nach verschiedenen Gesichtspunkten untersucht und ein instruktives Bild desselben gezeichnet. Zum Unglück hat der Verfasser des einzigen Wörterbuches zum Mischne-Tora die Quellen seiner Citate nicht angegeben und bei der mühseligen Arbeit der Verifikation hat sich wieder einmal gezeigt, wie armselig das lexikalische Rüstzeug der jüdischen, auch der vielfach bearbeiteten talmudisch-rabbinischen Litteratur beschaffen ist. Nur allzu oft versagen sämtliche Hilfsmittel, die durch gar keine Gelehrsamkeit ersetzt werden können. Trotz der Bemühungen Adolf Büchlers, der in diesem Punkte die Hauptarbeit geleistet hat, und trotz der Nachlese von Bacher und S. Horovitz (siehe Seite 3 und 63) ist eine stattliche Reihe von Stellen ohne Quellennachweis geblieben. In einer Besprechung der in Rede stehenden Schrift im Oktoberheft der ungarischen Zeitschrift Magyar Zsidó Szemle XX, 354—358 habe ich 15 Stellen unterbringen können, die ich jetzt auf das Doppelte zu bringen in der Lage bin.

Ich beginne mit den obdachlosen Citaten des hebräischen Teiles. Wo kein Werk angegeben ist, ist der Mischne-Tora Maimunis gemeint; die erste arabische Ziffer bezieht sich auf die Seite, die zweite auf die Zeile der Bacher'schen Schrift.

I. 25, 19: הבל פיהם של תלמידי חכמים. Es liegt wahrscheinlich ein Schreibfehler vor. Statt תיח wird zu lesen

sein (תינ)וקות, denn Talmud Tora II, 1 findet sich tatsächlich: בהבל פיהם של תינוקות.

II. 25, 22: מתקן מדרגה בשעת עקירתה, Sabbath II, 17: אע"ג דמתקן מדרגה בשעת עקירתו, ואעפ"י שהוא מתקן בה מדרגה בשעת עקירתו Joma 84 b: דרגה.

III. 26, 1: אין מסתפקין מהן בשבת, Sabb. XXVI, 18 (מסתפק sing.).

IV. 26, 6: פיטם שקרזלו. Kelim XVI, 8.

V. 26, 24 (vgl. deutscher Theil S. 141): לקח מן התגר כשר מן ההדיוט פסול Zizith II, 7 aus Menach. 43a, aber fem. כשרה . . . . . פסולה.

VI. 27, 6: כורכין עליו חוט או משיחה, Sabb. XIX, 13: ובלבד שלא יכריך עליהן חוט או משיחה. Es mag auch auf Tosifta Baba Mezia I, 14 hingewiesen werden: תכריך של שטרות כל שחוט או משיחה או דבר אחר כרוך עליו.

VII. 27, 10: תכריך כסות . . . . . תכריך בוץ וארגמן. Die durch Punkte angedeutete Lücke kann ergänzt werden aus Mischna Kelim XXVI 7, wo es heisst: עב כסות ותכריך כסות. Dass Tanchum diese Mischnastelle gemeint hat, geht auch daraus hervor, dass er sie 35, 6 sub עוב noch einmal als Beleg anführt, wo Bacher die Quelle richtig angiebt.

VIII. 27, 17: עושין אותו תבריכין למת מצוה. Megilla 26 b unt. מטפחות שבלו עושין אותן וכו'; wörtlich auch Sefer Tora X, 3. Tanchum hat es sicherlich dem MT. entnommen.

IX. 28, 16: שפה של סדין צריך למתח. Mikwaoth II, 22.

X. 29, 16: נפסק החבל. Sabb. X, 5 und Niske Mamon II, 14.

XI. 30, 14: אם נתן מעות יחזיר. Aboda Sara VII, 5: אם נתן מעות ולא משך יחזירם.

XII. 31, 1: פרה שפיטמה בכרשיני ע"ז. Aboda Sara VII, 14.

XIII. 31, 20: אין מכבדין בידים מזוהמות. Berachoth VII, 12.

Zu Liste II (Seite 139—146).

XIV. S. 139: מנורה של איברים. Sifre Num. 61 (p. 16a unt. Friedmann) erklärt die Textworte וזה מעשה המנורה (Num. 8, 14) und fährt dann fort: או יעשה איברים איברים? Eine

מנורה של איברים ist also hier genannt und es ist nicht unwahrscheinlich, dass Tanchum den fraglichen Ausdruck aus dieser Stelle konstruiert hat. — Zu צורה של איברים darf man Ab. Sara VII, 17 heranziehen: המוציא יד מצורת כוכב או מזל או רגלה או אבר מאיבריה . . . . . שזה האבר מן צורת עכו"ם..

XV. S. 139. קושרין אותו באגמון. Ausser Bikkurim findet sich קושר בגמי auch Sabb. VII, 4. Vielleicht giebt es eine Lesart אגמון.

XVI. Ebenda: היה בעל דינו אלם. Sanhedrin Ende היתה (יד העכרים תקיפא) ובעל דינו אלם.

XVII. S. 140: אומדן דעת הוא. Sanh. XX, 1: אין ביד עונשין באומד הדעת.

XVIII. Ebenda: בול של עץ. Kelim XXV, 10.

XIX. 140: גרגש של צרורות. Mischna Schebiith III, 7 und MT. Schebiith II, 10: גרגר של צרורות. Entweder hatte Tanchum die Leseart גרגש, oder er hat sich verlesen.

XX. S. 141. Zu Imperf. von חצץ: יחוץ ובלבד שלא. Kele Mikdasch X, 9: הנימי או הבגד בין בשרו והוא שלא יחוץ (לכלי בשעת העבודה). Tanchum zitirt diese Stelle; zur Verdeutlichung setzt er ובלבד statt והוא, das im Zusammenhange dieselbe Bedeutung hat. Möglich ist auch, dass in seinem Texte ובלבד gestanden hat. — Zur Verbalform vgl. auch Chullin 140b ob.: בעי ר' ירמיה מטלית מהו שתחוץ, כנפים מהו שיהוצו.

XXI. S. 142: »טאט*, אם טאט את הבית (= טאטא fegen) in j. Sabbath III, 1 (5c 71) lautet eine vielfach bezeugte Leseart für לחטט: צריך לטאט, צריך, s. Ratner, אהבת ציון וירושלים z. St. (II, 42)». Zu citiren ist in erster Reihe die wortreiche Magd des Patriarchenhauses, von deren Rede die Gelehrten die Bedeutung vier schwieriger biblischer Wörter entnommen haben, unter denen sich auch ומאטאתיה בטטאטי השמד (Jesaia 14, 23) findet. Sie sagte: שקולי טאטיתא וטאט ביתא (Meg. 18a; Rosch Haschana 26b).

Im Aruch (Kohut IV, 182a sub כבר) heisst es: בייש

אוסרים כבדרין את הבית (Berach. VIII, 1) ופי' מטאטין היה אוסר התנא אלא בשביל שלשון פורענות הוא לפיכך אבר מבבדרין. Hieraus mag Tanchum אם טאט את הבית konstruirt haben. Aruch citirt noch Baba Kamma 58 b: המכבד כרמו של חברו סמדר, פירוש טיאט הכרם וכו'. Da im Aruch beide Mal d. Piel gebraucht wird, dürfte bei Tanchum auch טאט (Piel) zu lesen sein. Weder Levy, noch Kohut verzeichnen טאט, was auffallend ist, denn auf Grund der angeführten Talmudstellen hätte ein solcher Artikel Aufnahme finden sollen.

XXII. S. 142: חָקַק לה בקרניה und באפסר הקשור בַּחֲקַק. Sabb. XX, 11: עז שחקק לה בקרניה יוצאה באפסר הקשור בחקק בשבת. Im Talmud (Sabb. 52 a ob.) kommt blos das Verbum vor: עז שחקק לה בקרניה יוצאה באפסר בשבת.

XXIII. S. 142: נותנו לכהן בטובה. Statt Levy II, 144 a ist auf Levy II, 143 b unt. zu verweisen. Cf. Mischna Schebiith IV, 1, 2, und MT. Schebiith VI, 15; Ab. S. VII, 17. Vielleicht hat Tanchum in Mischna Schebiith IX, Ende statt ינתנו gelesen נותנו לכהן לאוכליה.

XXIV. S. 142: מזרקים שבהם הדם מתבשל. Schechita VI, 8: קני הכבד והן המזרקים שבו שבהן הדם מתבשל.

XXV. S. 143: עד שיסתום וינוב. Mischna Aboda Sara 69 a mehrmals כדי שישתום ויסתום וינוב. Das Kal von נגב kommt sowohl in der Mischna wie in Talmud daselbst noch einige Mal in anderem Zusammenhange vor.

XXVI. S. 144: עשה משה רבינו ושלחו. Ab. Sara I Ende: עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו.

XXVII. S. 146: צדע. cf. Sifra 67 c 4 und 90 c: צדעין; Makk. 20 b: המשוה צדעיו; MT Ab. S. XII, 1: המגלח שני לוקה שתים . . . צדעיו. Aus dieser letzteren Stelle mag T. חייב על כל צדע וצדע konstruirt haben.

XXVIII. S. 145: אם יש בעינו ציר או קדח. In dieser Form habe ich das Citat nicht gefunden, da aber, wie Bacher nachweist, Tanchum nicht immer wörtlich und zuweilen auch aus dem Gedächtnis zitiert hat, ist es höchst warscheinlich, dass er die fraglichen Worte aus der folgenden Stelle

excerpirt hat: החושש בעיניו והוא שיהיה בשתיהם או באחד . . . . . או שיהיה בהן קדחה (Sabbat II 4). Das Entscheidende ist die Nennung von ציר und קדח(ה) als zwei Augenkrankheiten.

XXIX. S. 145: שבלת הזקן. Bacher verweist auf Raschi zu Makkoth 20 a, während es sich 20 b im Talmud selbst findet (שבולת זקנו). Tanchum hat es sicherlich aus AS. XII, 7: שבלת הזקן.

XXX. S. 146: מותר לגבל השתיה מעט מעט ושותין. Tanchum hat diese Worte sicherlich Sabb. XXI, 33 entnommen, wo es heisst: (והוא הנקראת) . . . . ומותר לגבל את הקלי מעט מעט שתית מותר לגבל ממנה בחומין ושוין. Talm. Sabb. 156a oben: שבוחשין את השתית בשבת ושותין. Andere LA. (D. Sofr.) שתות, so auch in der Parallelstelle Ber. 38 a.

XXXI. Seite 62: מגופת החבית שכתתה, b. Sabbath 124b unt.: מגופת חבית שנכתתה. Dikduke Sofrim zitiert Varianten שנשברה (so auch Tosifta Sabb. XIV 2 p. 131) und שנתכתתה. Die letztere LA. hatte Alfassi und auch Maimuni, der Sabb. XXVI, 3 מגופת חבית שנתכתתה schreibt.

Manche Varianten, wie z. B. masc. statt fem., stammen aus der Nichtbeachtung des Abkürzungszeichens seitens Tanchums oder viel wahrscheinlicher seitens des Abschreibers. Man sieht aus obiger Liste, dass T. seinem Ziele entsprechend die Belege mit wenigen Ausnahmen dem Mischne-Tora entnommen hat. Es ist somit wahrscheinlich dass die Quelle der allermeisten noch nicht nachgewiesenen Citate ebenfalls in diesem Werke zu suchen ist. Citate, die mit וכיוצא בו enden, tragen diesen Ursprung an der Stirn, denn es ist ein beliebtes Wort Maimunis für unser etc.

Zur Geschichte der Reichsjudensteuer im 13. Jahrhundert.

Von G. Caro.

Die Quellen für die ältere Geschichte der Juden in Deutschland haben vor einiger Zeit wesentliche Bereicherung erfahren durch ein Actenstück, das in dem unlängst abgeschlossenen Regestenwerk[1]) noch nicht berücksichtigt ist und wohl schon deswegen verdient, an dieser Stelle erwähnt zu werden.

Im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde B. 23 (1898) S. 517 ff hat der Mitarbeiter der Monumenta Germaniae J. Schwalm mittelst Abdruck und Beigabe eines Facsimile einen archivalischen Findling veröffentlicht, der, wie die Anfangsworte des Textes besagen, ein Verzeichnis der von Reichsstädten und Dörfern zu entrichtenden Steuern enthält, oder nach jüngerer Aufschrift »Reichsstett und Juden Steuern«. Der Schriftcharacter weist auf das 13. Jahrhundert als Entstehungszeit des Aktenstücks. Vom Herausgeber wird es in das Jahr 1241 gesetzt, in die Zeit also, als Kaiser Friedrich II. in Italien weilte, während die Regierung in Deutschland im Namen seines jungen Sohnes, König Konrads IV., geführt wurde. Dass diese Datierung zutrifft, ist von anderer Seite anerkannt worden, und es hat auch bereits die Bedeutung der neu eröffneten Quelle für die Finanzgeschichte des Reichs Würdigung gefunden[2]).

---

[1]) Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273, hrsg. im Auftrage der historischen Commission für Geschichte der Juden in Deutschland, bearb. von J. Aronius, A. Dresdner u. L. Lewinski, Berlin 1902.

[2]) K. Zeumer, in Historische Zeitschrift B. 81, S. 24 ff., A. Schulte, in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, N. F. B. 13. S. 425 ff.

Für die Geschichte der Juden ist einmal beachtenswert, dass das Aktenstück eine nicht unerhebliche Anzahl von Städten und Ortschaften Süd- und Westdeutschlands aufführt, in denen Juden fest ansässig waren. Von manchen der Städte ist es bereits bekannt, dass um die Mitte des 13. Jahrhunderts Juden innerhalb ihrer Mauer sich aufhielten, für andere haben wir hier die erste, oder doch die erste zuverlässige Beglaubigung der Tatsache. Ich führe daher die Städte nach der Reihenfolge des Actenstücks auf, unter Beifügung von Hinweisen auf das früheste Vorkommen in den Regesten. Die in Klammern beigesetzten Nummern beziehen sich auf die vom Herausgeber der Edition zugefügten Erläuterungen, in denen übrigens die Regesten nicht herangezogen sind.

Wetterau (1—4) mit den Städten Frankfurt a. M. R. 529, Verfolgung im Jahre 1241; Gelnhausen R. 706. 1265; Wetzlar R. 345. 1199 ?; Friedberg R. 706. 1265.

Oppenheim (7) R. 598. 1254.

Ober-Wesel (10) R vacat.

Boppard (11) R. 311. 1179 ? 383. 1195.

Sinzig (12) R. 535. 1242.

Düren (13) R. 517. vor 1238.

Aachen (14) R. 97a. 828, 562. vor 1247.

Kaiserswerth (15) R. vacat.

Duisburg (16) R. 307. 1160/73.

Dortmund (18) R. 575. 1250.

Worms (19) R. passim.

Speier (20) R. 168. 1084.

Kaiserslautern (21) R. vacat.

Strassburg (44) R. 233. 1146.

Basel (36) R. 424. 1223.

Hagenau (23) R. 468. 1234. ?

Rothenburg (57) R. 312. 1180.

Schwäbisch-Hall (56) R. vacat.

Schwäbisch-Gmünd (62) R. vacat

Augsburg (63) (R. 118. 878/9 ?)
Esslingen (72) R. vacat.
Ulm (73) R. vacat.
Konstanz (84) R. 526. 1240.
Donauwörth (65) R. vacat.
Bopfingen (67) R. vacat.
Ueberlingen (85) R. 433. vor 1226.
Lindau (83) R. 526. 1240.

Die Ursache dafür, dass Juden in dem Actenstück erwähnt werden, ist keine andere als die, dass sie Steuern entrichteten. Die Steuern der Juden sind von Stobbe in seinem grundlegenden Werk über »Die Juden in Deutschland während des Mittelalters«[1]) ausführlich behandelt worden, ohne dass es ihm jedoch gelungen wäre, über diesen wichtigen Gegenstand volle Klarheit zu schaffen. Noch jüngst konnte eine in verfassungsgeschichtlichen Fragen auf Stobbe beruhende Dissertation[2]) den auf Hausgrundstücken lastenden, aus mittelalterlichen Quellen wohl bekannten und in der neueren Litteratur über Städtewesen so viel behandelnden Arealzins als eine „Art von Wohnungssteuer« (!) bezeichnen. Im Folgenden möchte ich vorläufig nur auf einige Gesichtspunkte hinweisen, die sich bei Betrachtung unseres Actenstückes eröffnen.

Die bereits erwähnten Eingangsworte »hic incipiunt precaria civitatum et villarum« besagen in unzweideutiger Weise, um welche Abgabe es sich handelt. Die precaria oder Bede ist eine directe Steuer, die in Städten und auf dem Lande vom Inhaber der öffentlichen Gewalt (König, Graf, Vogt) und auch vom Grundherrn gefordert wurde, anfänglich bittweise (daher der Name) als Beisteuer zu ausserordentlichen Bedürfnissen, aber bereits im 13. Jahrhundert als ordentliche Jahressteuer von festem Betrage,

[1]) Braunschweig 1866, S. 27 ff.

[2]) A. Steinberg, Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz, Zürich 1902, S. 57 f.

zu der dann noch gelegentlich ausserordentliche Mehrforderungen (exactio) getreten sind[1]). Dem König oder Reich entrichteten also Bede die zum Reichsgut oder staufischen Hausgut gehörigen Städte, Amtsbezirke wie Sinzig, ferner Kirchengut, über welches der König die Vogtei hatte, so das des Klosters S. Gallen nach unserem Verzeichnis. Es ist zu beachten, dass z. B. die Bede vom Lande Uri gefordert wird, nachdem es reichsunmittelbar geworden ist. Der erste Urner Freibrief, das Schreiben König Heinrichs (VII.), das dem Lande die Rücknahme ans Reich mitteilt, trifft zugleich Verfügungen über Entrichtung der Steuer[2]). Die Juden genossen den besonderen Schutz des Königs, standen daher unmittelbar unter dem Reich, und es sollte im Prinzip nur der König, nicht aber irgend ein anderer Machthaber mit Steuerforderungen an sie herantreten; nur an die königliche Kammer, nicht an die Landesfürsten hatten sie Steuer zu entrichten.

Das ist die ursprüngliche Bedeutung der sogenannten Kammerknechtschaft, die, auf älteren Grundlagen beruhend, in der Stauferzeit fortgebildet wurde[3]), ohne freilich zu voller Durchführung zu gelangen. So hat Kaiser Otto IV. ausdrücklich zugestanden, dass die Mainzer Juden ans Reich keine Steuer zu entrichten hätten, und später das

---

[1]) Vgl. K. Zeumer, Die deutschen Städtesteuern, insbesondere die städtischen Reichssteuern, in Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen, hrsg. von G. Schmoller, B. 1, H. 2, Leipzig 1878.

[2]) S. die Urkunde bei Öchsli, Die Anfänge der schweiz. Eidgenossenschaft S. 380 »super requisitione nostrae precariae atque solutionis credatis et faciatis, que fidelis noster Arnoldus de Aquis vobis dixerit vel iniunxerit faciendum ex parte nostri«.

[3]) Vgl. Regesten Nr. 314a. Ich bemerke hier nur, dass am Anfang des Mittelalters die Juden nicht rechtlose Fremde, sondern römische Bürger waren und als solche in die germanischen Reiche eingetreten sind. Die lex Romana Visigothorum stellt das als selbstverständliche Tatsache hin, wenn sie zu Cod. Theod. l. 2, tit. 1, § 10 erläuternd beifügt: »Judaei omnes, qui Romani esse noscuntur« (Lex. Rom. Visigoth. ed. Haenel, S. 34).

Recht der Besteuerung dem Erzbischof von Mainz verliehen[1]), weswegen auch in unserem Verzeichnis Mainz nicht genannt ist. Die Steuer, welche die Juden entrichteten, wird nun in unserem Actenstück, wie auch in anderen gleichzeitigen Quellen[2]), mit demselben Ausdruck bezeichnet wie die der Städte. Sie war also kein Schutzgeld, wurde nicht als Entgeld für den besonderen Königsschutz entrichtet, sondern es stehen Juden- und Städtebede einander völlig gleich in ihrem Charakter als ordentliche Steuer an die Obrigkeit[3]).

Die Gleichsetzung von Reichsjuden- und Reichsstädtesteuer findet durch andere Erwägungen Bestätigung. Die Bede der Städte war eine Gemeindelast. Von der Stadt in festem Betrage verlangt, wurde sie durch die Organe der städtischen Selbstverwaltung auf die Bürger umgelegt. Diese Form der Gesamtbesteuerung hat auf die Entwicklung der städtischen Autonomie und ihrer Grundlage, der Stadtgemeinde, wesentlichen Einfluss geübt. Die Juden standen ausserhalb der Stadtgemeinde. Obgleich sie innerhalb des gleichen Mauergürtels wie die Bürger wohnten, bildeten sie eine Gemeinde für sich, nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Beziehung[4]). Jurisdiction über die Juden übten nicht die städtischen Richter sondern ein eigener Vorsteher, der Judenbischof, dessen Befugnisse schon das Privileg für die Speirer Juden von 1084[5]) denen des städtischen Schultheissen (tribunus) gleichsetzt. Der Judenbischof erscheint auch in dem Privileg Kaiser Friedrichs I. (Heinrichs IV.) für die Wormser Juden, das Friedrich II i. J. 1236 als gemeines Recht aller Juden

---

[1]) Reg. Nr. 379. 1209, 384. 1212.

[2]) Reg. Nr. 379. 1209, pelitio, ebenso Nr. 384. 1212 und Nr. 385. 1212 für Worms.

[3]) Bei Stobbe l. c. tritt dieser Umstand nicht genügend hervor.

[4]) Ibid. 140.

[5]) Reg. Nr. 168.

Deutschlands hingestellt hat[1]). Er ist hier Gerichtsvorsitzender, der die richterliche Zwangsgewalt übt, während das Urteil von den »pares« gefällt wird[2]). Zugleich aber ist er in finanzieller Beziehung die Mittelsperson zwischen dem Kaiser und der Gemeinde. Nur er darf von den Juden Bussen eintreiben, oder sonst mit einer Geldforderung an sie herantreten, oder sie zur Bezahlung zwingen; anderen obrigkeitlichen Personen (Bischof, städtisch-bischöflicher Kämmerer, Graf, Schultheiss) ist das nicht gestattet. Der Judenbischof wird von der Gemeinde gewählt und vom Kaiser mit dem Amt investiert[3]). Wie die uralten Grundzüge der jüdischen Gemeindeverfassung im Laufe der Jahrhunderte sich gestaltet haben, wird wohl noch eingehender Untersuchungen bedürfen[4]). So viel ist ohnehin sicher, Juden und Stadtgemeinde stehen selbstständig nebeneinander und entrichten unabhängig von einander jede ihre eigene Bede. Daher sind in unserem Verzeichnis Städte- und Judenbeden getrennt aufgeführt, ohne dass doch der Verfasser die Judensteuer als eine besondere Art von Abgabe betrachtete, — sonst hätte er sie eben nicht unter die Rubrik precarie eingereiht.

Es lässt sich nicht annehmen, dass in dieser Zeit der Betrag der Bede schon absolut festgelegt war, weder für die Städte, noch für die Juden. Im Einzelfall, und besonders bei aussergewöhnlichen Mehrforderungen, kam alles auf das Uebereinkommen (tractare, teidingen) zwischen dem Bezugsberechtigten und den zur Leistung Verpflichteten an. Allerdings waren die Herrscher in den Mitteln, eine Uebereinkunft herbeizuführen, wenig wählerisch. Wenn sonst nichts half, wurden die Pflichtigen in Haft gesetzt, bis sie

---

[1]) S. Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland 1, 137 ff.

[2]) Ibid. S. 141, § 14.

[3]) Ibid. S. 138, § 1.

[4]) Nach gef. Mitteilung von Herrn Dr. M. Brann verweise ich auf seine Geschichte der Juden in Schlesien. S. 72 n. 1.

zahlten, was gefordert war[1]); doch ist selbst die schlimmste Art der Ueberforderung, die Sonderbesteuerung (exactio specialis) einzelner Personen, ebensowohl gegen Stadtbürger[2]) als gegen Juden[3]) in Anwendung gekommen. Bei der Verwendung im Reichshaushalt erfuhren Städte- und Judensteuern durch Ueberweisung an Zahlungsstatt, Verpfändung und Veräusserung gleiche Schicksale.

Aus unserem Verzeichnis ist nicht zu entnehmen, ob durch die Steuer die Juden relativ, im Verhältnis zu ihrer Leistungsfähigkeit, stärker belastet waren als die Bürger. Absolut entrichten sie fast überall niedrigere Summen. Auf die Stärke der einzelnen Gemeinden und ihre ökonomische Bedeutung dürfen dagegen aus der Höhe der von ihnen gezahlten Steuer wohl Schlüsse gezogen werden. Voran steht Strassburg mit 200 Mark Silber. Es überragt selbst Speier (80 M. S.) und Worms (130 M. S.) bei weitem. An letzter Stelle stehen Bopfingen und Donauwörth mit zusammen 2 M. S. Dort mögen nur sehr wenige Juden sich aufgehalten haben. Die beiden Städte entrichteten 50 und 60 M. S. Die Mark entsprach damals einem Silbergehalt von 15 Thaler[4]). Der Gesammtbetrag der in dem Verzeichnis aufgeführten Reichsjudensteuer beläuft sich auf 857 M. S.[5]) oder M. 38565 heutiger Währung. Die Städte insgesamt entrichten 4290 M. S., also etwa fünf Mal so viel als die Juden allein. Die gesamten in dem Verzeichnis aufgeführten baaren Reichseinnahmen betragen 7127½ M. S. Daraus lässt sich der nicht unerhebliche Wert der Judensteuer für den damaligen Reichshaushalt entnehmen.

---

[1]) So ordnete es Konrad IV. für die Juden von Sinzig an, Reg. Nr. 537. 1243.

[2]) S. Zeumer, Städtesteuern, S. 20 f.

[3]) Reg. Nr. 555. 1246.

[4]) Zeumer, Hist. Zeitschr. 81, 37.

[5]) Die Berechnungen bei Schulte l. c.

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Fortsetzung).

In dem ersten Werke erklärte Nigri nur, und hier in Übereinstimmung mit Reuchlin, das Zefer toldot jehoschuah hanozeri, Liber generationis Jesu Nazareni, eine blasphemische rabbinische Schmutzschrift, für verwerflich und unerträglich, in der Stella Meschiah verlangt er aber weitergehend, dass die deutschen Fürsten »das verflucht buch talmud« in ihren Landen nicht leiden, sondern mit Gewalt verbrennen lassen sollten. Wenn er sich hierbei auf die Anordnungen eines Konzils beruft, so irrt er vielleicht unbewusst: beide Forderungen sind Anordnungen der Bulle Benedikts XIII., die er nur wiederholt.

Nehmen wir nun noch hinzu, dass er Dominikaner war wie die Kölner Hintermänner Pfefferkorns, so finden wir alle Momente des Reuchlin'schen Streites in seiner einen Persönlichkeit vereint, nur eins fehlt, das humanistische, denn er war ein Gegner dieser Richtung, die er in der Stella als Torheit beklagt: «O wie viel yezund lernen poetrey und tichten und wenig lernen die ewangelia!»

Von anderen eigenen Schriften erwähnt Nigri noch eine Abhandlung De divinitate Messiae und eine Glossa in psalmos[1]).

Wie lange Schwarz in Ingolstadt gewirkt hat, ist nicht festzustellen[2]), dass sein Landesherr Ludwig mit

[1]) Im VI. Kapitel des IV. Traktates der Stella Meschiah.

[2]) Über seine ferneren Schicksale vergl. G. Bauch, a. a. O.

seiner Tätigkeit zufrieden war, beweist der Umstand, dass er ihm schon 1474 eine Gehaltsaufbesserung zufliessen liess[1]). Nachahmung an andern Universitäten hat in Deutschland trotz der Konzilienbeschlüsse das Vorgehen Herzog Ludwigs und Nigris nicht gefunden.

Wenig später als Schwarz tritt der erste fahrende Lehrer des Hebräischen, Wilhelm Raimundus oder Raimundi de Moncada[2]), hervor, der zugleich die Eigenschaften eines Theologen, eines Philosophen und eines Poeten, d. h. Humanisten, und ausserdem noch die eines Astrologen sein nannte. Wenn wir recht berichtet wären, müsste er ein Römer von Geburt gewesen sein, denn so wenigstens bezeichnet ihn[3]) sein dankbarer Schüler, der bekannte Tübinger Theologe Konrad Summenhart, der von ihm vielleicht noch in dem Jahre 1478, wo Summenhart sich als Pariser Magister dort inskribieren liess oder im folgenden[4]) in Tübingen in die hebräische Grammatik eingeführt worden ist. Er ist jedoch, wie schon aus dem Namen seines Heimatsorts[5]) zu erkennen ist, von Herkunft ein Spanier, und zwar ein getaufter Jude, ein Sohn des Rabbi Nissim Abu el Pharagh, gewesen. Durch den Friesen Rudolf Agricola weiss man, dass Raimundus etwa zu Anfang der achtziger Jahre in Loewen gelehrt hat und dass er von dort nach Köln übergesiedelt ist[6]).

[1]) M. U. A., E. I, 1, fol. 2 b.

[2]) I. C. Wolff. Bibliotheca hebraea, Vol. III, 238, nach Giulio Bartoloccio, Bibliotheca magna rabbinica, IV, 255.

[3]) C. F. Schnurrer, Biographische und litterarische Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Litteratur in Tübingen, 2.

[4]) Da Raimundus in Tübingen als Römer galt, möchte ich den Eintrag in der Matrikel aus dem Wintersemester 1478/79 mit ihm in Verbindung bringen: Petrus Schwartz, famulus D. Ytali.

[5]) Es gibt in Spanien zwei Flecken des Namens Moncada, einen bei Valencia und einen bei Barcelona.

[6]) K. Hartfelder. Unedierte Briefe von Rudolf Agricola, 32, erster Brief.

In Köln wurde er im Oktober 1484 intituliert[1]) als Magister Wilhelmus Raimundus Mithridates, artium et sacre theologie professor, apostolice sedis acolitus et linguarum hebraice, arabice, caldaice, grece et latine interpres. Der gewiss selbsterfundene Beiname Mithridates sollte wohl auf die Vielsprachigkeit des pontischen Königs bezugnehmen, so wie wenn sich heut einer den Übernamen Mezzofanti zulegen wollte. Dieser Prahlername und der Pfauenschweif von Sprachen wirken sicherlich nicht als vertrauenerweckendes Präjudiz für ein solides Wissen, aber wenigstens als indirekter Eideshelfer, wie Summenhart als direkter, tritt Agricola dafür ein, der dem nach Italien zurückkehrenden Raimundus nach ziemlich flüchtiger Bekanntschaft in Heidelberg am 13. April 1485 einen Empfehlungsbrief an seinen Freund, den Strassburger Buchhändler und Drucker Adolf Rusch, mitgab[2]), in dem er auf Grund der Empfehlung eines Kölner Freundes sagt: »Homo est, ut audio, doctissimus, omnium linguarum, Latine, Grece, Hebraice, Caldaice, Arabice et, nescio an omnia numerauerim, peritissimus, preterea theologus, philosophus. poeta et (ut in summa dicam) unus in omnibus et omnia in uno, quem ego profecto gauisus sum contigisse mihi, ut viderem«.

Auf seiner Weiterreise berührte Raimundus Basel, und Sebastian Brant weihte ihm, dem Vielgelehrten, ein langes Lobgedicht[3]), das ihn in sein »Heimatland« Italien begleiten sollte. Als litterarischer Beweis für seine Gelehrsamkeit liegt eine lateinische Übersetzung der arabischen astrologischen Schrift De imaginibus coelestibus

---

[1]) P. Hassels Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde V, 467, z. J. 1484.

[2]) K. Hartfelder, a. a. O. 31, 32.

[3]) C. Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace, I, 208.

von Ali Ibn Hhaytim vor[1]), die dem Gonfaloniere Federigo, Herzog von Urbino, gewidmet ist. Wer ausser Summenhart zu Raimundus' Schülern zu rechnen ist, entzieht sich der Kenntniss. Reuchlin übertraf er in der Vielseitigkeit seines sprachlichen Wissens.

Es ist wohl nicht ausgeschlossen, dass Wilhelmus Raymundus de Vich (bei Barcelona), der 1517 Kardinal tituli S. Marcelli, 1518 Bischof von Cefalu und 1521 Bischof von Barcelona wurde und 1525 in Verdi starb, mit unserm Wilhelmus Raimundus eine Person ist.

Wenn Petrus Nigri gewiss im ganzen wenig Anklang bei den sonst den sprachlichen Studien geneigten Humanisten fand — es lässt sich nicht ein einziger Schüler von ihm in Ingolstadt nachweisen — und auch Raimundus keinen zahlreichen durchgebildeten Nachwuchs erzielt haben wird, so lag das nicht etwa allein in der Tendenz Nigris, die wesentlich doch Theologen voraussetzte, oder etwa in dem Mangel an Sesshaftigkeit bei Raimundus, das Studium hatte an sich wenig Verlockendes oder auch nur Anziehendes, es fehlte ihm, was das Griechische z. B. voraushatte, bei aller Fremdartigkeit der Reiz der Neuheit, verstanden und schrieben doch überall die Juden hebräisch, aber das eben auch noch gerade die Juden, die hoch und niedrig verachtete und hasste. Wenn das Griechische schon nicht für einzelne strenge Rechtgläubige über allen Verdacht erhaben war[2]), da es durch seinen Namen an die schismatischen Griechen erinnerte, so war, trotzdem die Kirche selbst sich seiner doch zuerst angenommen hatte, das religiöse oder konfessionelle Vorurteil gegen das Hebräische weit grösser und allgemeiner, und der deutsche Humanismus, besonders der ältere, hat stark unter kirch-

[1]) Giulio Bartoloccio, Bibliotheca magna rabbinica IV, 255. Steinschneider, Übers. S. 986 u. 985 s. v. Mithridates.

[2]) Vrgl. z. B. Die Klagen des Georgius Libanus bei G. Bauch, Deutsche Scholaren in Krakau, 48.

lichen und natürlich auch unter populären Einflüssen gestanden. So konnte 1511 noch Reuchlin seinem Gegner Pfefferkorn auf die Unterstellung, er habe gern vor Fürsten und Herrn mit seinem hebräischen Wissen geprunkt, antworten[1]), dass ihm dies »vil mer zu verclainerung dann zu ainem lob« gedient haben würde, und Konrad von Heresbach hörte ein Jahrzehnt später einen Mönch von der Kanzel äussern[2]), wer Hebräisch lerne, werde sicher ein Jude, und 1536 noch sagte in Ingolstadt der Hebraist Nicolaus Winmann in seiner Antrittsrede[3]), von der Erlernung der Sprache dürfte der Ekel nicht abschrecken, dass sie als Umgangssprache von den elenden Juden gesprochen worden sei. Ganz sonderbar dünkt ein Vorurteil, das von einer Seite, von der man das gar nicht erwarten würde, von einer realen Wissenschaft, wie man sie damals fasste, von der Astronomie oder besser Astrologie, ausging und das doch wegen der Macht des astrologischen Aberglaubens auch beachtenswert ist[4]). Der später als Astronom berühmte Ingolstädter Philosoph, Theologe und Humanist Andreas Stiborius[5]) hatte 1493 zu einem Besuche bei dem Astrologen, Humanisten und Domherrn Johann Tolhopf[6]) in Regensburg

[1]) Augenspiegel, fol. XXXV b.

[2]) Konrad Heresbach, De laudibus graecarum literarum oratio etc. IB. No. 39, 26 b: »Tandem subijciens, et aliam iam oriri linguam vocatam Hebraeam, qui hanc discunt, efficiuntur Judaei.

[3]) Nicolaus Winmann, Oracio in sanctam hoc est hebraicam linguam etc. IB. No. 65. Zu Winmann vergl. G. Bauch in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens, Jahrg, 1903. Beiträge zur Litteraturgeschichte des schlesischen Humanismus V.

[4]) W. H. B., Codex epistolaris des Konrad Celtis, III, 8.

[5]) Zu Stiborius vergl. G. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, 106 f.

[6]) Zu Tolhopf (Ianus Tolophus) vergl. G. Bauch, a. a. O., 5 f. Als Humanist wird Tolhopf ausdrücklich bezeichnet in der Kölner Matrikel, 1499 November 3: Magister Johannes Toelhoeph, doctor decretorum, sancte sedis Apostolice cubicularius, ecclesie collegiate

eine hebräische Grammatik mitgebracht und beschäftigte sich eifrig mit der Sprache, die Tolhopf höchlichst unsympathisch war, weil er, wie er sagte, noch niemals bei den Juden einen gelehrten Mann[1]) gefunden hätte und das saturnische Geschlecht auch nichts von Phoebus an sich habe. Da die Sekte aus dem Einflussbereich des Steinbocks, des Saturn und des Mars ihren Ursprung genommen, denke das düstere Geschlecht stets an die Unterwelt und hasse das Entzücken des höchsten Gottes, den unter den Himmlischen thronenden und uns die Orakel der Götter spendenden Apollo (hier wohl gleich Christus). Da Stiborius ganz und gar ein merkurialischer Mensch wäre, solle er lieber Griechisch, das merkurialisch sei, pflegen und sich nicht mit der stammelnden saturnischen Sprache beschweren. Aus diesem Wust astrologischer Phrasen leuchtet doch als erklärliche Empfindung neben der mit vielen geteilten tiefen Abneigung gegen das unglückliche Volk die Fremdartigkeit der orientalischen Sprache nach Bau und Litteratur als etwas Unheimliches und Abschreckendes hervor gegenüber den näherliegenden, altbekannten und vertrauten klassischen Sprachen.

Nach dem Ebengesagten ist es verständlich, dass sich zuerst nur einzelne dem Hebräischen zuwendeten, und diese taten das nicht immer aus gleichen Gründen. Solchen Männern wie Johann Wessel[2]), Konrad Summenhart, Paul Scriptoris, Kaspar Ammon[3]),

---

in Forcheim Bambergensis diocesis praepositus, cathedralium Ratisponensis ac Vratislauiensis ecclesiarum canonicus, vates percelebris etc. P. Hassels Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde, V, 477.

[1]) Tolhopf meint akademische Gelehrsamkeit, die übrigens den Juden wegen des Ausschlusses von den Universitäten unzugänglich war.

[2]) C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II, 314.

[3]) T. Wiedemann in der Oesterreichischen Vierteljahrschrift für katholische Theologie, II. 77.

Rudolf Agricola im Alter[1]) und Konrad Pellicanus war es in religiös-theologischer Gesinnung darum zu tun, sich den heiligen Schriften in ihrer alten, ehrwürdigen Urgestalt zu nähern; ihre Kenntnisse blieben meist bescheiden, nur Pellican drang im Eifer seines Herzens bis zu selbständiger sprachlicher Arbeit vor. Andere, in dem humanistischen Bestreben, auch dieses wenig begangene Gebiet kennen zu lernen, fassten es zuerst meist noch äusserlicher, wie Rudolf Agricola in seinen jüngeren Jahren als Schüler Wessels[2]), wie Konrad Celtis als Schüler Agricolas[3]) und Sebastian Murrho der ältere; Celtis, der »Erzhumanist«, verkörpert sogar die oberflächlichsten Jünger des Faches, ein paar Namen von poetischen Büchern des Alten Testaments in der Vorrede zu seinen Quatuor libri amorum (1502)[4]) sind die einzigen gedruckten Denkmäler seiner Studien, und sie erscheinen dort nur als leere Ostentation ohne Hintergrund, sie hätten ebenso gut oder besser mit den allen geläufigeren Bezeichnungen der Vulgata angegeben werden können[5]).

Wenn wir so Celtis getadelt haben, müssen wir ihm

---

[1]) Vrgl. den Brief des Rud. Agricola an Alexander Hegius bei K. Krafft und W. Crecelius, Beiträge zur Geschichte des Humanismus am Niederrhein und in Westfalen, 8. Auf diesem Briefe beruht die von Ullmann, a. a. O. 368 Anm., wiedergegebene Äusserung Melanchthons über das Verhältnis zwischen Johann Wessel und Rudolf Agricola.

[2]) C. Ullmann, a. a. O. 342. Hierzu auch der Brief an Hegius.

[3]) Celtis sagt in dem Epigramm Ad lectorem bei seiner Ars versificandi von Agricola: Quique mihi tribuit aliena ydeomata: grecos Noscere et hebreos: doctus utrosque legens. IB. No. 32. Erste Ausgabe.

[4]) IB. No. 32 a.

[5]) Bezeichnend für die Oberflächlichkeit solcher Lehrer des Hebräischen ist die Cod. hebr. Monac. 401, k. 224, 225 aufbewahrte Ankündigung, wonach sich Johannes Böschenstein, Kaiserlicher Maiestät Kapellan, erbietet, jeden in sieben Tagen zu lehren, hebräisch-teutsch schreiben und lesen. Mariae Magdal. 1518.

doch auch wieder noch eine kleine Anerkennung zuteil werden lassen. Nachdem er schon 1492 in Ingolstadt die Errichtung einer Academia Platonica geplant hatte[1]), rief er 1495, als er vor der Pest aus Ingolstadt nach Heidelberg geflüchtet war, diese Academia, die bald den Namen Sodalitas litteraria annahm, in Heidelberg ins Leben. Unter den Satzungen, die sich die Academia gab, war auch die, dass jedes Mitglied Griechisch und Hebräisch lernen sollte. Darüber belehrt ein Brief, den der italienische Sekretär der Kaiserin Maria Blanca Franciscus Bonomus aus Triest am 20. Juni 1497 von Augsburg aus an Celtis nach Ingolstadt schrieb[2]). Er ermahnte Celtis darin, nach dem ihm bekannten »Dekret« der Sodalität eifrig Griechisch zu lernen, und liess den Sodalen Andreas Stiborius auffordern, sich den Bestimmungen gemäss zur Erlernung der mosaischen Sprache vorzubereiten. So hat Celtis wenigstens dafür gewirkt, dass in seinem Kreise die ersten Anfänge des Hebräischen gelernt und damit die Zahl derjenigen vermehrt wurde, die der Sprache Interesse entgegen brachten.

Erst mit dem Auftreten des von Anfang an philologisch vordringenden Humanisten Reuchlin ändert sich das Bild entscheidend. Er war längst durch seine Kenntnisse und Werke in den klassischen Sprachen in weiten Kreisen der Gelehrten eine anerkannte Grösse[3]), die erste, bevor ihn Erasmus von Rotterdam aus dem Zentrum verschob, als seine Rudimenta hebraica erschienen[4]), die erste grosse Leistung eines Christen auf dem Gebiet. Die Bewunderung für den Mann und das scheinbar Unerhörte kam dem Fache selbst zu gut, ein vir trilinguis zu werden, wurde jetzt das Ideal aller Strebenden, aber man muss doch sagen, dass erst der schwere Kampf, in den

[1]) G. Bauch, Die Reception des Humanismus in Wien 68 f.
[2]) Celtis, Codex epistolaris, VII, fol. 79 b; G. Bauch, a. a. O., 71.
[3]) L. Geiger, Johann Reuchlin, 59 f.
[4]) 1506. IB. No. 57.

der hochverehrte Mann um der hebräischen Litteratur willen mit Pfefferkorn und den Kölnern verwickelt wurde, weil die ganze gebildete Welt Partei ergriff, dem Hebräischen als Studienfach den dauernden Sieg über alle entgegenstehenden Vorurteile gebracht hat. Daran konnte nichts ändern, dass es auch weiterhin noch Gegner oder nur laue Freunde des Studiums gab, die dem Überschwange seiner Verehrer gegenüber ihren Standpunkt wahrten. Es war erklärlich, wenn Johann Eck, der Verteidiger des Alten um jeden Preis, ihm nur eine sehr mässige Achtung entgegenbrachte[1]), das beruhte auf der geringen Schätzung des Alten Testaments und auf der hohen Schätzung der kirchlichen sprachlichen Tradition, aber selbst ein Mann wie Erasmus, der doch sonst, als Theologe wie als Humanist, einen weiteren Horizont besass, dachte ähnlich, wenn er Capito erklärte[2]), er wünschte, dass dieser mehr Wert auf das Griechische als auf das Hebräische legte, und damit schloss: »Atque utinam Christianorum ecclesia non tantum tribueret veteri testamento, quod, cum, quo tempore datum, umbris constet, christianis litteris pene antefertur« etc.

Wir haben keinen Anlass, auf den Streit Reuchlins hier näher einzugehen, aber ein Punkt daraus muss hervorgehoben werden, der die erwähnten Konzilienbeschlüsse wieder aufnimmt und, wie wir sehen werden, die Brücke für den Einzug des Hebräischen in Wittenberg bereitet. Es ist das der Vorschlag, den Reuchlin schon in seinem Gutachten von 1510 über die Judenbücher machte, der Vorschlag der Schaffung von Professuren der hebräischen Sprache an den deutschen Universitäten[3]), der den kirchlich-theologischen, wie den humanistisch-philosophischen Wünschen gleichzeitig entgegen kam, tatsächlich aber zunächst

[1]) Johann Eck, Ains Juden buechlins verlegung, P. 46 f. IB.

[2]) Erasmus, Opera, ed. Clericus. III, II, 1675. Erasmus an Capito, Loewen, 13. März, 1518.

[3]) Augenspiegel fol. XX. IB. No. 58.

die Sprache in den Dienst der Theologie stellte, ihr jedoch eben auch nach dem Vorgange Wittenbergs die dauernde Vertretung an allen deutschen Universitäten und damit den Boden zur späteren Entfaltung verschafft hat.

Der Vorschlag Reuchlins lautet: kan ich fürwar bessers nit raten nach meiner klainen verstentnus, dan das die k[aiserliche] M[aiestät] vmb Gottes vnd vnsers cristenlichs glaubes willen bey den hohen schulen in teutschen landen verfüge, das aln yegkliche vniuniersitet müss X. jar zwen maister halten, die do künden vnd sollen die studenten vnd schuler in hebraischer sprach leren vnd vnderweissen, wie die Clementin anzaigt vnd vsswaisst, sub titulo De magistris prima. Darzu sollen vns die iuden, so in vnsern landen sitzen vnd wonen mit leihung der bücher gutwilligklich vnd nachbeurlich beholffen sein vff zimlich caucion und one iren schaden, so lange bis wir durch den truck oder handgeschrifft aige bücher überkommen möchten. So hab ich kainen zwyfel in kurczen iarn werden vnsser studenten in sollicher habraischen sprach so gelert, das sie mit vernünfftigen vnd freuntlichen worten die iuden künden vnd mögen senftmütigklich zu vns bringen, nach inhaltung des gaistlichen rechts C. Qui sincera et C. De iudeis xlv dis«. etc.

Die Vorgeschichte des Hebräischen in Wittenberg, zu der wir nun endlich kommen, lässt sich in wenig Worte zusammenfassen, zumal da wir hier nur nötig haben, an anderer Stelle Zerstreutes zu sammeln.

(Fortsetzung folgt).

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Fortsetzung).

Es ist geradezu erstaunlich, was Graetz alles in den $4^1/_2$ Jahren seines Wollsteiner Aufenthaltes zusammengelesen und zusammengelernt hat. Den meisten Fleiss verwandte er auf französische Sprache und Litteratur, welche damals hoch im Kurse stand und der er mit grosser Vorliebe oblag; mit den landläufigen Werken Voltaires, Rousseaus, Fénélons u. a., wie mit den Dramen von Racine und Viktor Hugo, hatte er sich völlig vertraut gemacht. Von deutschen Klassikern fesselte ihn neben Lessing, Mendelssohn, Schiller u. a. namentlich Wieland, mit dem er sich eifrigst beschäftigte; auffälligerweise ist in seinen Tagebüchern niemals von Goethe die Rede, als ob ihm dieser Geist, sei es durch Zufall oder aus anderen Gründen, fremd geblieben wäre. Dagegen wurde er in der letzten Wollsteiner Zeit auf die Schriften von Börne, Heine und Saphir aufmerksam, von denen der in ihm schlummernde Hang zu Spott und Ironie geweckt wurde. Die schwerste Qual hatte er mit den lateinischen Schriftstellern, doch bewältigte er den Cornelius Nepos, den Curtius, von Ovids Metamorphosen und Virgils Aeneïde mehrere Bücher. Dass er zugleich eine grosse Belesenheit im rabbinischen Schrifttum sich erwarb und auch das Talmudstudium nicht vernachlässigte, bezeugt die Auszeichnung, mit der ihn der Rabbiner Munk zu Neujahr 5595 (Oktober 1834) überraschte, indem er ihm den Chaber-Titel verlieh, mit welchem Titel in solchem Alter nur ganz begabte und würdige Talmudjünger ausgezeichnet wurden.

Nun aber geriet der junge Most ins Gähren und begann die federweissen Flocken aufzutreiben. Ganz und gar Autodidakt, hatte er sich planlos und unmethodisch der Lektüre hingegeben, wie ihn gerade der Zufall oder die Laune trieb, und dadurch einen sehr reichen, aber ebenso buntscheckigen Wissensstoff in seinem Geist aufgespeichert; ein chaotisches Gemisch unvereinbarer, disparater Ideen und Meinungen wogte durch seinen Kopf und setzte sein ganzes Denken und Fühlen in stürmische Wallung. »Durch »die verschiedenen, sich widersprechenden Meinungen, »heidnische, jüdische und christliche, epikureïsche, kabba»listische, maimonidische und platonische, welche alle mei»nen Kopf verdreht« — so schreibt er November 1835 in seinem Tagebuch — »wurde mein Glaube so wankend »gemacht, dass ich, wenn mich eine Idee von Gottheit, »Ewigkeit, Zeit u. dgl. anwandelte, mich in die tiefsten »Abgründe der Unterwelt hinabwünschte«. Obschon er mit seiner Stimmung und in seinen Gesinnungen ganz aus dem Gleichgewicht geraten war, so verlor er doch keineswegs den Halt; das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele blieben die unerschütterlichen Pole seiner Empfindungswelt, an denen er sich festhielt. »Wie Furien« — heisst es bald darauf weiter — »rissen solche Gedanken »dann an meinem Inneren, wenn sie, wie oft geschah, sowol »durch meine Dürftigkeit, als durch dergleichen Lektüre auf »diese Untersuchung gebracht worden sind. Nur der heitere »sternbesäte Himmel, an welchem Sonnabends nach Son»nenuntergang mein Auge mit Entzücken hing, frischte »das beseligende und erwärmende Gefühl auf: — Ja, es ist »ein Gott dort über dem Sternenzelte!« Dagegen wurden ihm die alltäglichen Religionsübungen des Judentums, die er bis dahin mit skrupulöser Gewissenhaftigkeit respektirt hatte, wie er von frühester Jugend dazu angehalten worden, immer mehr verleidet; obschon er sie auch ferner nicht vernachlässigte, so stiess ihn doch die Menge der Ob-

servanzen ab, und noch mehr die kleinliche, geistesarme und formlose Art und Weise, mit der er sie in allen seinen Kreisen gewohnheitsmässig geübt sah. Weil er all dies auf den Talmud zurückführte, warf er einen Groll auf denselben, und seine Abneigung nahm noch mehr zu, wenn er in seinem Geiste Styl und Methode der ihm bekannt gewordenen vorzüglichen Litteraturwerke dagegen hielt und Vergleichungen anstellte, welche nicht zum Vorteil des rabbinischen Schriftwerkes ausfielen. Dazu kam noch ein Anderes: Bisher hatte er gedankenlos in den Tag hineingelebt oder vielmehr hineinstudiert; nun mag ihm wol von seinen Eltern und Verwandten die Notwendigkeit nahe gelegt worden sein, an einen Lebensberuf zu denken oder ein Brotstudium zu wählen. Einer so berechtigten Forderung konnte er sich zumal in seiner damaligen Gemütsverfassung gar nicht verschliessen, und brütend sann er oft über die Frage nach: was nun? und fasste und verwarf die seltsamsten Pläne. Da trat ein scheinbar geringfügiges Ereignis ein, welches jedoch den heftigen Sturm in seinem Innern beschwichtigte, das zwischen bedenklichen Klippen auf und nieder schwankende Schifflein seines Geistes flott machte und in günstiges Fahrwasser trieb; es war dies die Wirkung eines Büchelchens, das unter dem Titel אגרת צפון. »Neunzehn Briefe über Judentum, herausgegeben von Ben Usiel« eben damals erschienen war.

Auf religiösem Gebiet hatten bislang die Männer der Reformpartei, welche die religiösen Gepflogenheiten und die herkömmlichen Satzungen des traditionellen Judentums als mit dem modernen Leben unvereinbar umgestalten und beseitigen wollten, das litterarische Feld beherrscht, das nachwachsende Geschlecht immer stärker zu sich herübergezogen und waren in ihrem Bestreben, die religiösen Besonderheiten möglichst zu verwischen, immer kühner und stürmischer vorgegangen. Dagegen hatte ursprünglich die Gegenpartei, welche den alten Glauben und Brauch

der Väter unversehrt erhalten wollte, an die veränderten Zeitverhältnisse jedes Zugeständnis verweigert, ja nicht einmal dafür gesorgt, sich mit modernen Waffen für die Abwehr zu versehen, und als die Bewegung immer drohender anschwoll, stand sie ratlos und unbeholfen da; weltfremd auf dem Gesellschaftsboden des Ghetto's ruhend, eingesponnen in den talmudischen Gedankenkreis, erwies sie sich ausser Stande, dem Gegner einen wirkungsvollen Wortführer oder einen Regenerator entgegenzustellen. Was sie so lange schmerzlich vermisste, das schien nun mit einemmal in einem jungen Theologen erstanden zu sein. Samson Raphael Hirsch, Rabbiner zu Oldenburg, war in der genannten Schrift «Neunzehn Briefe» gewandt, beredt und tapfer für die volle Geltung sämtlicher Religionsgesetze eingetreten und verhiess, die alten Religionsformen mit neuem Geist zu beleben. Schon durch die Kühnheit, einen solchen Standpunkt mit allen seinen Konsequenzen unumwunden zu vertreten, wirkte diese Schrift in jüdischen Kreisen geradezu als ein sensationelles Ereignis; in Graetz' nach einem Halt suchendes Gemüt fiel sie wie ein Lichtstrahl, um ihn die Spur erkennen zu lassen, der folgend er seine Ideale finden sollte. Er selbst berichtet: «Oft sprach ich mit B. B. davon (nämlich von religi-
»ösen Zweifeln), denn nur vor diesem konnte ich über
»solche Dinge meine Meinung äussern. Dann brachte er
»vor, wie sehr eine Reform bei dem allmählichen Verfall
»der Religion notwendig sei. Ich wusste aber, dass eine
»Reform, das heisst Auslassung einiger mit dem Ganzen
»verflochtener Gesetze, das ganze Gesetz aufheben würde.
»Wie angenehm musste mir also ein neues Buch sein,
»אגרת צפון Neunzehn Briefe über das Judentum, anonym»,
»worin ich eine noch nie gehörte oder geahnte Idee des
»Judentums mit überzeugenden Argumenten fand, wie
»dieses die beste Religion und zum Heile der Menschen
»notwendig ist. Mit gierigen Blicken sog ich die Sätze

»darin ein, und so abtrünnig ich dem Talmud vorher ge-
»wesen, so söhnte dieses Buch mich mit ihm aus, und ich
»kehrte zu ihm, wie zu einer untreu gehaltenen, aber treu
»gefundenen Geliebten zurück, nahm mir vor, ihn womög-
»lich zu ergründen, ihn philosophisch zu lernen und, da
»mir Viele weiss machten, ich könne ein sogenannter stu-
»dirter Rabbiner werden, dessen Wahrheit und Nützlichkeit
»allen zu zeigen. Sogleich setzte ich mich daran, fing den
»ersten Folianten ברכות an — und das erste Buch Moses,
»mit grossem Vergnügen über jedes nachdenkend, nicht
»wie über Altertumsmonumente, sondern wie über ein
»göttliches dem Menschen Heil bringendes Buch. Dazu
»kamen mir die wenigen Kenntnisse, die ich hier gesam-
»melt, — worunter auch die Theologie, die ich jetzt erst
»als eine Kenntnis beachtete, Geometrie, da ich von Eukli-
»des beinahe die ersten drei Bücher gelernt, und Geschichte
»— gut zu statten«.

Damit war aber in Wollstein seines Bleibens nicht mehr, denn der Ort hatte ihm nichts mehr zu bieten. Der Domizilwechsel eines Oheims, mit dem er seine beste Stütze verlor, die übliche Schwärmerei einer phantastischen Jugendliebelei, der die ernüchternde Enttäuschung gefolgt war, Konflikte mit Studiengenossen und Gönnern, welche von seinem disharmonischen Seelenzustand wohl mitverschuldet und durch Zuträgereien verschärft worden, erleichterten ihm den Entschluss, von dem Städtchen, das ihm wie eine zweite Heimat ans Herz gewachsen war, sich zu trennen. Doch wohin sich wenden, um das zu finden, was seine Seele suchte? Er verfiel auf Prag, das derzeitige Mekka der jungen jüdischen Theologen »eine Stadt, durch Gelehrsamkeit, Gastfreiheit und andere Vorzüge so sehr berühmt.«

3. Lehrjahre.

So verliess denn Graetz im April 1836 Wollstein und

wandte sich zunächst nach Zerkow, um die Eltern von seinem Vorhaben zu unterrichten und mit ihnen das Weitere zu beraten. Empfehlungsbriefe an Prager Familien wurden herbeigeschafft, Eltern und Verwandte schossen eine kleine Summe zusammen, Graetz besorgte seinen Pass, schnürte im vollen Sinne des Wortes sein Ränzchen und machte sich wolgemut auf den Weg. Teils zu Fuss, teils billige Fahrgelegenheit benutzend, nahm er die Strasse über Breslau, schritt fürbas durch das schlesische Gebirge und gelangte unweit Reinerz an die österreichische Grenze. Hier aber trat ihm, wie ein Cherub mit feurigem Schwert, der Grenzbeamte entgegen und wehrte ihm den Eintritt nach Oesterreich, weil er zwar einen Pass, aber keine 10 flor. (= 20 Mark) in baar vorzeigen konnte; über den Baarbesitz einer solchen Summe musste man nämlich sich ausweisen, wenn man, ohne die Post zu benützen, Einlass in die Lande des kaiserlichen Doppeladlers erhalten wollte Der junge Wandersmann verlegte sich bestürtzt auf's Parlamentiren und berief sich auf seine Empfehlungsschreiben; vergebens, die Grenzwacht liess sich auf keinen Kompromiss ein. Da Graetz, stolz und unbeugsam wie er war, zu Bitten oder Schleichwegen sich nicht verstehen mochte, machte er trotzig Kehrt und ging desselben Weges und in derselben Weise, wie er gekommen war, kleinlaut wieder zurück gen Zerkow in das väterliche Haus, wo seine Eltern nicht wenig über seine Heimkehr erstaunt, aber doch zugleich erfreut waren, ihren Sohn wieder einige Zeit bei sich sehen zu können.

Das kleine Abenteuer darf als charakteristisch für das wunderliche Missgeschick gelten, von dem Graetz im praktischen Lebem zumal am Anfang seiner Laufbahn oft empfindlich genug betroffen wurde, ohne dass er jedoch dadurch an seinem Stern je irre wurde. Seine initiative und temperamentvolle Natur verstand es wohl, mit schnellem Scharfblick die leitenden Gesichtspunkte und

richtigen Ziele herauszufinden, aber es will oft scheinen, als wenn sein Geist zu weitsichtig und ungestüm gewesen, um die kleinen Mittel und Hebel zur Erreichung seiner Absichten stets gebührend zu würdigen. Vorläufig suchte er Vergessenheit für die verunglückte Reise in seinen Studien. Er vertiefte sich jetzt in das Lateinische, las den Livius, Cicero's de natura deorum, welches Buch ihm gewaltig imponirte, Virgils Äneide und Terenz' Komödien, beschäftigte sich viel mit Schrökh's Universalhistorie und mit seinem Wieland, dessen »Sympatien« »goldener Spiegel« u. a. ihn »ungemein ergötzten, erheiterten und beseligten;« nicht minder eifrige Sorgfalt widmete er dem Talmud, wie dem Hebräischen und war besonders emsig über die Exegese der »ersten Propheten« her. Sein unruhiges Gemüt, einerseits durch die Ratlosigkeit im Hinblick auf die Zukunft herabgestimmt und andererseits durch die kleinstädtische und enggeistige Umgebung zum Spott herausgefordet, entlud sich in allerlei übermütigen Streichen, wie solche im genialen Drang junger Jahre durchzubrechen pflegen. Er verspottete den Rabbiner, hänselte den Vorstand, bereitete dem Bürgermeister Verdruss, wusste aber stets heil davonzukommen, und erschreckte sogar die Eltern durch Anwandlungen religiösen Freimuts. In den östlichen Gegenden ist es nämlich am Abend vor dem Rüsttag des Versöhnungsfestes Brauch, dass ein Mann einen lebendigen Hahn und eine Frau eine lebende Henne mehrere Male sich um das Haupt schwingt und in einem kurzen Gebet die Strafe für die Sündenschuld möglichst auf den unglücklichen Vogel zu übertragen wünscht. Graetz hatte kurz vorher erklärt, sich diesem »Kappores«-Brauch schlechterdings nicht fügen zu wollen, man nahm indess seine Äusserung für eitel Ruhmredigkeit. Als jedoch die Abendstunde herankam und man lange vergebens mit dem komisch feierlichen Akt auf das Erscheinen des ältesten Sohnes gewartet hatte, zürnte der Vater und

drohte, er werde seinem ketzerischen Kinde alle Bücher, die nicht hebräisch wären, verbrennen; die Mutter aber machte sich auf, um den verirrten Sohn überall zu suchen; sie fand ihn schliesslich, liebevoll folgte er ihr nach Hause, doch zu irgend welcher Manipulation mit dem Hahn war er durchaus nicht zu bewegen, so dass derselbe ohne Schwung und Verwünschung zum Schächter wandern musste, und erst am folgenden Tage eine rührende Versöhnung mit seinen Eltern stattfand. Nach dem Feste wurde Graetz von einem befreundeten Buchhändler aus Wollstein, der ihm gewöhnlich die neuen Erscheinungen des jüdischen Büchermarktes zusandte, mit den »Neunzehn Briefen des Ben Usiel« beschenkt, deren Besitz er gewünscht hatte. Die Schrift elektrisirte ihn auf's Neue, und gab ihm den Gedanken ein, sich dem Verfasser, der ihm inzwischen bekannt geworden war, als Schüler anzubieten.

Samson Raphael Hirsch erschien ihm nämlich als das Ideal eines jüdischen Theologen der Gegenwart und als der vertrauenswürdige Lehrer, nach dem er sich gesehnt, um von ihm irgendwelche Anleitung oder gar Aufschluss über die mannigfachen, seinen Geist beschäftigenden Fragen zu erhalten. In diesem Sinne schrieb Graetz an den Landrabbiner zu Oldenburg, wobei er aus seiner Gesinnung kein Hehl machte, sondern klar und aufrichtig seine Gemütslage und seinen Bildungsgang darlegte. Der Schritt hatte Erfolg, nach einiger Zeit lief das folgende Schreiben von Hirsch ein: «Mein lieber junger Freund! «Ihren gegen mich ausgesprochenen Wunsch erfülle ich «gerne und mit Freuden nach Kräften. Sie kennen den «Spruch der Weisen: (יותר משענל רוצה לינק הפרה רוצה להניק[1] «und wenn daher, wie ich nach Ihrem Briefe gerne voraus- «setze, die dort ausgesprochene Gesinnung nicht nur augen- «blickliche Stimmung, sondern es wirklich Ihr lebendiger

[1]) Pessachim 112 a: «Mehr als das Kalb aufnehmen will, begehrt die Kuh ihm einzuflössen».

«Entschluss ist, Tauroh um ihrer selbst willen zu lernen, so «sind Sie mir von Herzen willkommen, und ich werde Sie «(פסח הבעי"ל[1] bei mir sehen. Eine Bitte habe ich doch voraus- «zuschicken. Sie haben sich im Feuer des Gefühls ein Ideal «vom Verfasser der Briefe entworfen, das weit, weit über «die Wirklichkeit ragt. Reduziren Sie daher dieses Bild auf «die Hälfte, ja auf das Viertel Ihres Ideals, und prüfen Sie «sich, ob Sie auch dann noch zu ihm sich hingezogen «fühlen; erwarten Sie keinen schon vollendeten Meister, «sondern einen selbst noch im Forschen begriffenen Mann, «und sagt auch dann Ihr Inneres noch: «Ja», so kommen «Sie. Gerne würde ich es aber sobald als möglich wissen, «ob ich Sie nach Pessach zu erwarten habe, weil ich da- «nach ein anderes Verhältnis zu ordnen haben würde. «Teilen Sie mir auch, wenn Sie nichts dagegen haben, «gefälligst mit, auf welche Weise Sie hier sich Ihre Exis- «tenz zu sichern beabsichtigen. Sie werden mir diese Frage, «hoffe ich, weder verargen noch missdeuten. Sie geschieht «nur deshalb, weil ich gerne bereit bin, wenn Sie vielleicht «dessen bedürfen, zur Erleichterung derselben während «Ihres hiesigen Aufenthaltes nach Kräften beizutragen. «Sprechen Sie sich daher so offen und ohne Scheu gegen «mich aus, wie ich es offen gewagt, diese Frage an Sie «zu richten. Es grüsst Sie freundlichst — Oldenburg, 26. «Dezember 1836.« —

Dieses Schreiben beantwortete Graetz dahin, dass er aus vollem Herzen »Ja« sage, es sei sein höchstes Streben, sich dem wahren Judentum und seiner Lehre zu widmen, er trage besondere Begehr, die Lehrmethode des Mannes, den er so sehr bewundere, im Talmudstudium und namentlich in der Halachah kennen zu lernen; was die Existenzfrage betreffe, so genüge ihm die einfachste Befriedigung der unentbehrlichsten Bedürfnisse, einen kleinen Zuschuss würden ihm die Eltern schon leisten.

[1]) «Nächsten glücklichen Pessach».

Daraufhin erfolgte am 1. Februar 1837 die förmliche Einladung von Hirsch, nach Oldenburg zu kommen, Kost und Wohnung biete er ihm in seinem eigenen Hause an, für die weiteren Bedürfnisse müssten die Eltern sorgen, nach dem Passahfeste (im Mai) erwarte er sein Eintreffen. Schon anfangs April trat Graetz die Reise an, weil er unterwegs Verwandte besuchen, auch in Berlin und Leipzig sich einige Zeit umsehen wollte.

In Berlin macht das Museum und die Gemäldegallerie einen tiefen Eindruck auf ihn. Dort lernt er den Prediger Salomon Plessner kennen, von dem er, ein merkwürdig scharfer Beobachter, folgende zutreffende Charakteristik sich aufzeichnet: »Auch diesen rühmlichstbekannten «Mann besuchte ich und fand einnehmende, Scharfsinn «versprechende Züge, aber vernachlässigtes Äussere und «nachlässige, ungrammatische, ja mauschelnde Sprache; «und dieses wundert mich, da seine Sprache in den «Predigten doch recht gediegen und gewählt ist. Er ist «ungefähr in den Vierzigen, trägt einen Bart und scheint «so recht und echt religiös zu sein. Aber sein Tun ist «wilder Art, er spricht Alles rasch aufeinander, immer hin «und her laufend, die Bücher räumend, und zerstreut.«

In Leipzig besucht er seinen Landsmann Dr. Fürst und berichtet:

»Ein kleiner Mann, dessen Gesicht mir von der «Kindheit noch bekannt war, kam mir entgegen. Ich «überreichte ihm den von seiner Mutter mir gegebenen «Brief, worauf er gleichgültig erwiederte: Ich werde «nächstens schreiben. Als ich ihm aber das Ziel und die «Veranlassung meiner Reise sagte, dann ihm die Briefe von «Hirsch zeigte, ward er anderen Sinnes und sprach ganz «freundlich mit mir. Endlich als er einsah, ich sei kein «Ignorant, vertraute er mir mehreres und erzählte mir von «seinen wissenschaftlichen Adversairen, brüstete sich, er «sei auch Gesenius' Lehrer gewesen, dass er nun mit Ewald

«versöhnt sei, dass ihm die grössten Gelehrten Briefe schrei-«ben etc. . . Ich sprach immer vertrauter mit ihm und jetzt «schieden wir als Freunde, indem er mich wieder zu sich «lud, wenn ich anders über פסח da bleiben sollte. . . . . «Sollte ich nicht bleiben, so müsste ich ihm versprechen, mit «ihm künftig Briefe zu wechseln. . Es freute mich besonders, «dass Fürst sich nicht taufen lassen und für das Judentum «wirken will. . . . Streben für's Judentum, meint er, sei «die erste Bedingnis jedes studirenden Juden, das heisst «ihm: streng wissenschaftliches, wohl auch — philologi-«sches Studium.« Um die Zeit während der Reise nicht ganz zu vergeuden, begann Graetz unterwegs Griechisch zu lernen und benutzte die griechischen Konjugationen dazu, um sich die öden Stunden und die Ungelegenheiten, welche bei dem weiten Weg und seinen knappen Mitteln nicht ausbleiben konnten, und den Kleinmut, welcher ihn infolge dessen öfters befiel, möglichst zu vertreiben.

In einem elenden Oertchen, wo er des Sabbaths wegen gezwungen ist, einen ganzen Tag Rast zu machen, findet er ein neues Testament vor und liest es zum ersten Mal. Der erste Eindruck dieser Lektüre wird folgenderweise von ihm geschildert: «Trotz der vielen Seltsam-«keiten und Widersprüche sprach mich die Sanftmut in «Christi Charakter an, aber es stiess mich zugleich ab, so «dass ich recht konfus wurde.»

Am 8. Mai trifft er endlich in Oldenburg ein, wo sich eine neue Welt vor ihm auftut.

(Fortsetzung folgt).

Besprechungen.

תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי יוצא בהשתתפות למדנים מומחים על ידי אברהם כהנא. — ספר תהלים מפורש ע"י צבי פרץ חיות. חלק ראשון (מזמור א'—ע"ב) זיטומיר תרס"ג. 8 gr. 156 SS. u. IV.

Von **W. Bacher.**

Das Programm des Bibelcommentars, dessen erste Lieferung in dem vorliegenden Hefte erschienen ist, wird auf dem Titelblatte mit der Bezeichnung: «wissenschaftlicher Commentar» (פירוש מדעי) und auf dem Umschlage mit folgenden Worten des Herausgebers gegeben: «Der Commentar bestrebt sich, den Schrifttext nach seinem einfachen Sinne zu erklären und hält sich von allen theologischen Controversen und Anschauungen ferne. Der Commentar beruht auf der Grundlage der modernen Forschung und Bibelkritik, mit Heranziehung der alten Uebersetzungen, der semitischen Spachforschung, der Archaeologie u. s. w. Der wissenschaftliche Commentar ist für Leser freien Geistes und wissenschaftlichen Sinnes bestimmt, die sich in Allem, was die Vertreter der Kritik ausgesprochen haben, orientiren und sich ein eindringendes Verständniss der biblischen Schriften erwerben wollen». Dieses bei aller Kürze deutliche Programm des in Angriff genommenen grossen Werkes erhält seine Bestätigung durch den Psalmencommentar von H. P. Chajes, dessen erste Hälfte hier dargeboten wird. Auch diesem Commentare geht keine grössere Einleitung voraus; nur in einigen Vorbemerkungen giebt der Verfasser Rechenschaft über gewisse Aeusserlichkeiten seiner Arbeit, während er über die ihm besonders am Herzen liegende Seite derselben Folgendes sagt: «In meinem Commentare verfuhr ich ohne Nebenrücksichten; ich bemühte mich, die Schwierigkeiten in unserem Texte zu zeigen, und wenn ich auch öfters mich

vergebens abmühte, um ein befriedigendes Ergebniss zu erlangen, so hoffe ich dennoch, dass die von mir neu aufgeworfenen Fragen die nach mir Kommenden zur wahrhaften Forschung führen werden, die dann auch befriedigende Lösungen herbeiführen kann». Tatsächlich liegt das Schwergewicht dieses neuen Psalmencommentares in der Kritik des massoretischen Textes und in den Emendationen, durch welche Chajes die aus demselben sich ergebenden inhaltlichen und sonstigen Schwierigkeiten zu beseitigen trachtet. Und zwar stehen unter den Versuchen, den Text der Psalmen zu verbessern, die eigenen Conjecturen des Verfassers in erster Reihe, obwohl er auch vielfach frühere Emendationen, besonders solche, die auf den alten Uebersetzungen beruhen, annimmt. Doch bevor wir diese wichtigsten Bestandteile der Chajes'schen Arbeit näher ins Auge fassen, sei über ihre Beschaffenheit im allgemeinen Bericht erstattet. Was bei dem Commentare zunächst ins Auge fällt, ist das Bestreben, eine Fülle des Stoffes in möglichst gedrängter Form zu bieten. Dies erreicht der Verfasser besonders auch dadurch, dass er, mit äusserst wenigen Ausnahmen, seine Quellen, die früheren Psalmencommentare, nicht zitiert, obwohl er natürlich einen grossen Teil seiner Erläuterungen ihnen entnommen hat und auch bei vielen Stellen die einander gegenüberstehenden Ansichten der Exegeten ohne deren Nennung wiedergiebt. In der erwähnten kurzen Vorbemerkung weist Ch. auf dieses sein Verfahren hin, welches ihm selbst den Vorteil bietet, viel Raum in seinem Commentare zu gewinnen, jedoch den Leser über den Anteil der alten und neuen Bibelerklärung an der Ermittelung des Schriftsinnes im Dunkeln lässt. Hoffentlich wird der Verfasser in der Einleitung zu seinem Commentar, die er — wie aus einigen Hinweisen ersichtlich — nachträglich bieten will, nicht unterlassen, wenigstens diejenigen exegetischen Werke zu nennen, die er hauptsächlich bei der Abfassung seines

Werkes benützt hat. Indessen sei hervorgehoben, dass Chajes nicht etwa eine Compilation bietet, sondern überall den Eindruck erweckt, dass er mit selbständiger Ueberlegung unmittelbar an den Text und die an ihn sich knüpfenden Fragen und Probleme herantritt und die den Vorgängern entnommenen Erklärungen vermittels reiflichen Nachdenkens sich angeeignet hat. Jedem Psalm schickt er eine sehr gedrängte Einleitung voran, in welcher in üblicher Weise der Inhalt des Psalmes angegeben, ferner seine »poetische Form« dargelegt wird, worunter er aber nur die Gliederung des Psalmes in strophenartige Bestandteile versteht, endlich Vermuthungen über die Abfassungszeit des Psalmes aufgestellt werden. Weder ist von einer eigentlichen Strophik, noch von einem Metrum der Psalmen die Rede. Was den Inhalt der einzelnen Psalmen betrifft, ist der Verfasser nirgends der Frage über das «Ich» der Psalmen auch nur andeutungsweise näher getreten; er scheint davon auszugehen, dass durchaus als Subjekt der dichterischen Ergüsse in den Psalmen der einzelne Dichter betrachtet werden muss, nicht die Gesamtheit der betenden Gemeinde. In der Bestimmung der Abfassungszeit stellt sich Ch. zur äussersten Linken der Bibelforscher. Den überwiegend grössten Teil der bisher erklärten 72 Psalmen lässt er in der makkabäischen oder der ihr unmittelbar vorhergehenden Zeit entstehen; und auch wo er die Frage der Enstehungszeit unbestimmt lässt, bringt er oft Argumente, die ihn geneigt machen, den Psalm dem makkabäischen Zeitalter zuzuweisen. Es ist abzuwarten, wie sich der Verfasser hinsichtlich der weiteren Psalmen, sowie principiell über die ganze Frage in der allgemeinen Einleitung äussern wird. Vorexilische Psalmen nimmt er, wie es scheint, überhaupt nicht an, wenigstens keinen mit annähernder Gewissheit. In Bezug auf Ps. 18 »stimmt er der Meinung derjenigen zu, die annehmen, dass ihn ein Dichter zur Zeit des zweiten Tempels ver-

fasste, im Geiste des Königs David und den Psalm diesem in den Mund legend«. Manche Psalmen erklärt er, zumeist früheren Annahmen folgend, als aus zwei ursprünglich selbständigen Dichtungen bestehend, so auch Ps. 36 (1—5; 6—13). Mit Sorgfalt werden die doppelt vorkommenden Psalmen oder Psalmteile verglichen und die beiden Texte auf sehr anschauliche Weise — in dem in stichischer Abteilung auf jeder Seite über dem Commentare stehenden Texte der Psalmen — einander gegenübergestellt. Innerhalb des Commentars widmet der Verfasser ausser den eigentlich exegetischen Fragen besondere Aufmerksamkeit der lexikalischen Seite der Erklärung, indem er die hebr. Wurzeln vielfach auf sprachvergleichender Grundlage erläutert; er zieht auch das Assyrische fleissig heran, besonders aber — wenn auch nicht immer mit Glück — das Arabische. Es sind das Erweiterungen des Commentars, mit welchen, wie es in der Vorbemerkung heisst, namentlich solchen Lesern etwas geboten werden soll, die an dem textkritischen Verfahren des Verfassers keinen Gefallen finden.

Wenn ich nun daran gehe, diejenigen Bestandteile unseres Commentars zu beurteilen, in denen neue Beiträge zum Verständnisse der Psalmen enthalten sind und die auf Emendationsvorschlägen zum massoretischen Texte beruhen, so mögen zunächst solche Emendationen hervorgehoben werden, die durch ihre Einfachheit einleuchten, und in denen man tatsächlich eine Verbesserung des Textes und eine Erleichterung des Verständnisses begrüssen kann. Als Beispiele annehmbarer Textverbesserungen seien folgende erwähnt. 1, 5. על כן ist irrthümlich aus V. 4 hieher geraten, wo das erste Versglied nach dem Zeugnisse der LXX ursprünglich lautete: לא כן הרשעים לא כן; bei der Uebernahme in V. 5 wurde aus לא כן: על כן. — 2, 12. כי יבער כמעט אפו gehört vor ותאבדו דרך. — 7, 2. Statt מכל רדפי l. מכף רדפי. — 9, 7. St. האויב תמו l. הָיוּ בָּתֵּימוֹ. — 12, 3. שפת ist

irrtümlicher Zusatz, durch V. 5 veranlasst. — 13, 4. St. ענני l. עָנְיִי (vgl. 10, 14). — 16, 4. St. אחר מהרו l. אחרים בחרו (vgl. Jos. 24, 22; Jes. 1, 29; auch auf Richter 5, 8 hätte Ch. verweisen können). — 16, 11. St. שבע l. אֶשְׂבַּע. — 18, 50. בגוים ist späterer Zusatz unter dem Einflusse von Ps. 57, 10. — 25, 9. St. des ersten ענוים l. עִוְלִים. — 29, 6. Der Vers lautete ursprünglich וירקיד כמו עגל לבנון, ושריון כמו בן ראמים. — 32, 6. St. לעת מצוא רק l. לעת מָצְאוֹ רָע (vgl. Gen. 44, 34). — 35, 3. St. וסגר l. וסער (Imper. zu יסערו, Habakkuk 3, 14). — 38, 19. St. אגיד l. אגור (vgl. Deut. 32, 27). — 40, 11. חסדך ואמתך ist irrthümlich wiederholt aus dem folgenden Verse. — 44, 5. St. צוה l. צור (vgl. 89, 37; 95, 1). — 51, 18. St. ואתנה l. ומנחה (vgl. 40, 7). — 52, 4. Der Vers lautete ursprünglich so: הוות תחשב עשה רמיה לשונך כתער מלטש. — 55, 8. St. סלה l. סלע (Ch. hätte auf Jes. 42, 11 hinweisen können). — 55, 13. St. אויב יחרפני l. אויבי חרפני. — 56, 10. Der Vers lautete ursprünglich so: ביום זה אקרא ידעתי כי אלהים לי (zu זה vgl. 104, 8). — 59, 13. St. יסמרו l. יִסָּפוּ. — 59, 14. Der zweite Theil des Verses lautete ursprünglich so: וידעו בצדק l. בארץ. — 67, 5. St. [כ]ל אפסי ארץ כי אלהים משל ביעקב (hier hätte Ch. auf Prov. 8, 16 hinweisen können, wo neben שפטי ארץ die Leseart שׂ׳ צדק überliefert ist). — 69, 22. St. חמץ l. חמה (Gift, parallel mit ראש).

Die im Vorstehenden angeführten Beispiele bilden nur einen geringen Teil der Emendationen, mit denen der Scharfsinn des Verfassers den Text der Psalmen umgestalten und in dem neuen Wortlaut auch einen neuen Sinn des Textes in Vorschlag bringen möchte. Jedoch rufen die meisten seiner Vorschläge, so bestechend sie oft lauten, den Widerspruch hervor, indem sie sich bei näherer Erwägung entweder als unnötig oder als an sich unhaltbar erweisen. Ich will auf diese überraschend grosse Fülle von neuen Textverbesserungen zu den Psalmen in gedrängter — aber nicht etwa vollständiger — Zusammenstellung hinweisen und nur für einige derselben die Gründe

angeben, welche sie als unannehmbar erscheinen lassen. 3, 8. St. לחי l. [א]לחי (aus dem vorhergehenden Versgliede); die Emendation zerstört Rhythmus und Sinn, denn לחי und שני ergänzen einander in dem Bilde von der Unschädlichmachung des wilden Tieres, mit dem die Feinde verglichen werden. — 5, 4. St. אערך l. יָעֳרֵב. — 8, 12. St. תנה l. חָנָה (aber חנה על bed.: belagern). — 8, 3. St. מפי l. כַּפַּי (!). — 10, 3. Die erste Vershälfte soll lauten: כי חִלַּל רשע אֵל תאות נפשי (dieses Epitheton Gottes »die Lust meiner Seele«, auch durch Jer. 26, 4 nicht gerechtfertigt, passt in diesen Zusammenhang gar nicht; auch kann für חִלַּל, direkt auf Gott bezogen, höchstens Ezech. 13, 19 als Beleg angeführt werden). — 10, 8. St. חצרים l. חוּרים (d. h. חוֹרִים, I Sam. 14, 11). — 10, 13 f. Nach תדרש erg. רעתה (wol: רָעָתֹה), das zu ראתה corrumpiert an die Spitze von V. 14 gekommen ist; כי אתה ist nur corrumpierte Dittographie von ראתה. (Merkwürdigerweise giebt Ch. für V. 14 unmittelbar nach dieser Emendation die Erklärung, dass der erste Teil des Verses zu lauten hat: ראיתה עמל וכעס תביט [mit Hinweis auf 33, 13; 80, 14, wo הביט und ראה neben einander stehen]; er erklärt also in einem Atem ראתה als zu streichende Dittographie aus dem ergänzten Schlusse des V. 13 und als wesentlichen Bestandteil des V. 14. Die übliche Erklärung der massoretischen Lesung verdient noch immer den Vorzug vor der Conjectur Ch.'s. — 12, 6. Das dritte Versglied soll lauten: ברשע אפיח לו (scil. ידי) אשית. — 15, 3. St. על לשונו l. על שנאו. — 16, 3 Die zweite Vershälfte soll lauten: גורלי (od. תְּמִימֶיךָ) את תַּמֶּיךָ. Eine solche Anwendung von תמים (nach der Analogie von חסידיך) ist nicht bezeugt auch nicht wahrscheinlich. — 18, 4. St. מהלל l. מַהוֹלָלַי (vgl. מהוללי, 102, 9). — 18, 26. St. עם נבר תתברר, II Sam.: עם נבר תתבר, l. עם נבל תתבל (!). — 21, 7. St. תחדהו l. תַּחֲזֵהוּ (von חזה kommt nur der Kal vor). — 21, 11. St. חרעם l. חכרם (aber זרעם stimmt sehr gut zu פרים im ersten Versgliede, vgl. Gen. 1, 11, 12). — 22, 12. St. קרובה l. קָרְבָה (Imp.); statt כי צרה l. בצרה. —

22, 16. St. ולשער l. ולעפר. — St. ולהודיעם l. ולח[ם]ידי עם. — 26 3. St. חסרך l. חקיך. — 28, 1. St. תחשה ממני ist corrumpierte Dittographie aus תחרש ממני. — 31, 24. St. אל l. אהבו את ה׳ אוהב ה׳ את. (Aber dass כל חסידיו Vocativ ist, ergiebt sich aus V. 25). — 34, 18. St. צעקו וה׳ ש׳ l. צדיקים ה׳ ש׳. — 37, 15. St. תשברנה l. תִּשָּׁבַרְנָה (unnöthig mit Hinblick auf I Sam. 2, 4; auch müsste קשתם zu קשתותם geändert werden, und auch dann ist der Sinn: »ihr Bogen möge sie zerbrechen« problematisch). — 37, 32. St. צופה l. צודה (nach I Sam. 24, 22, wo aber das Verbum mit dem Accus. verbunden ist; hingegen ist צפה ל = צפן ל in Ps. 10, 8, Prov. 1, 11, 18). — 42, 6. תשתוחחי (und so auch תשתוחח, V. 7) ist mit ש zu lesen und gehört zu אשיחה, 77, 4, אשוחח, 143, 5. — 46, 4. St. הרים l. עָרִים (!). Dass ירעשו הרים richtig ist, beweist auch Jerem. 4, 24. — 47, 6. St. עלה l. עֲלוּ. — 50, 19. St. ברעה l. בְּרַע. — 52, 8. Der Vers lautete ursprünglich יראו צדיקים וישחקו ועליו יאמרו. — 58, 7. St. כפירים l. כְּבִירִים. — 60, 6. St. קשט סלה l. קֶשֶׁט סֶלָה, was soviel heissen soll wie: קשת שהורמה (dabei ist vorausgesetzt, dass סלה = סלל und dass סלל in der Bedeutung »erheben, erhöhen« auch vom »Emporheben« des Bogens gesagt werden kann). — 61, 13. St. בצור l. בְּצַר (»gegen den Feind«!). — 68, 5. St. ביהי שמו l. בציה שמחו. — 68, 18. St. אלפי שנאן l. אילי שאון (combinirt aus אילי הצדק, Jes. 61, 3, und בני שאון, Jer. 48, 45).

Angesichts dieser und vieler anderer Textänderungen, die sich in unserem Psalmencommentare finden und die häufig, auch wo sie nicht einleuchten, wenigstens als anregend bezeichnet werden können, darf man von einer Virtuosität des Verfassers im Conjiciren und Emendiren sprechen; und gleich jeder Virtuosität macht auch diese sich über das gehörige Maass hinaus geltend. Der Verfasser kann sogar solche Emendationen nicht verschweigen, die ihm während der Erwägung einer schwierigen Stelle in den Sinn gekommen sind, die er aber dann selbst aufgegeben hat. Solche fahren gelassene, aber dennoch dem Commentar

einverleibte Versuche der Textänderung finden sich z. B. zu 21, 9; 22, 13; 25, 3; 25, 18; 26, 2; 49, 15; 55, 10.

Ich lasse nun eine Reihe verschiedener Bemerkungen und Berichtigungen folgen, zu denen einzelne Stellen des Commentars Anlass geben.

2, 2. Zu συνήχθησαν, wie die LXX נוסדו übersetzen (= נועדו), hätte die LXX zu נועדו, Ps. 48, 6 citirt werden müssen. — 2, 4. Dass שחק nicht ein spätes Äquivalent für צחק sei, beweist die Namensform ישחק bei Amos (7, 9), sowie andere Derivate der Wurzel שחק in vorexilischen Quellen. — 2, 7. Zur Perfectform יָלַד (zu ילדתיו durch D. Kimchi supponirt) citirt Ch. sonderbarerweise als arabische Analogie die Imperfectform יִלַּד (so punktiert). — 2, 9. Zu תרעם heisst es: צורה ארמית של רצץ וכאילו אמר תְּרַצְּצֵם. Das ist unrichtig; denn die angeführte Verbalform ist die Intensivform zu רצץ (s. Richter 10, 8); dem תְּרֹעֵם von רעע entspräche für die Wurzel רצץ: תְּרֻצֵּם. — 3, 3. Für die Bed. »immer«, die dem Worte סֶלָה zugeschrieben wurde, erwähnt der Verf. Akylas und Jakob aus Edessa (für מאודיסה l. מאידיסה), verschweigt aber die Tatsache, dass diese Erklärung für סלה der gewöhnlichen traditionellen Auffassung angehört und auch in alten Gebettexten סלה in dieser Bed. angewendet ist (z. B. בכל יום יהללוך סלה). Auch Abulwalîd (Wörterbuch, Art. סל) kennt keine andere Bed. für סלה. — 3, 6. Wenn Jes. 22, 7 שתו im Targum mit אתכנשו übersetzt wird, so folgert Ch. daraus mit Unrecht, dass dem Targumisten סכנו vorlag. — 4, 5. Die Zusammenstellung אמרו בלבבכם ist für den Gedanken des Verses wesentlich; die Umstellung, die Ch. mit den Wörtern dieses Verses vornimmt, stört den Sinn. Was soll ודמו . . . אמרו bedeuten? — 5, 11. Zu האשימם, was s. v. sein soll wie השימם, ist וקאם (= וקם), Hosea 10, 14, eine schlechte Analogie. — 9, 2. Was über die Grundbedeutung der Wurzel ידה gesagt ist, leuchtet nicht ein. — 9, 10. Zu דך: והוא משרש דכה מעין נדכא. Aber die Wurzel von דך ist דכך. — 9, 14. מות תדמה למדינה.

יגדולה ובה שערים. Nicht der Tod, sondern die Hölle hat Thore, die zum Tode führen (vgl. שערי צדק, Ps. 118, 19). — 10, 2. St. יִתְפְּשׁוּ l. יִתְפְּשׂוּ. — 10, 10. נדכאים ist nicht Plural von נִדְכֶּה, sondern von יִדְכָּא. — 10, 12. Ch. schlägt vor, in Num. 4, 22 und 4, 2 statt נְשָׂא zu lesen נְשָׂא, vergisst aber, dass in Num. 4, 2 der Befehl an Moses und Aharon ergeht, der Imp. sing. also nicht am Platze wäre. — 11, 2. Mit נודו (Kethib) sind die Vögel (צפור collect.) angeredet. — 11, 6. Statt מדבר סהרא ist zu schreiben מ' צחרא. — 13, 4. Das vom Verf. als Argument gegen die von ihm verworfene prägnante Bedeutung von נמאס citirte Beispiel aus Jer. 6, 30 (כסף נמאס) bestätigt vielmehr diese Bedeutuug. — 17, 5. ימוט kann nicht dasselbe bedeuten, was ימוש (»er weicht nicht von meiner Rechten«); auch würde die so erhaltene Bed. der zweiten Vershälfte schlecht zum Inhalte der ersten passen. — 17, 7. Die aus Ibn Esra's Commentar citirte Erklärung, wonach בימינך zu חוסים gehört, ist unabweisbar und allein richtig. Der Vorschlag חָסִיד zu lesen, scheitert an dem Sprachgebrauch, da חסה auch im Participium mit ב verknüpft werden muss. — 18, 8. Die Frage: אם היה רעש בארץ בימי המשורר או שהשתמש בציור סיומי — ist ganz überflüssig. — Ib. Ch. citirt die Leseart ויתנעש st. ותנעש, II Sam. 22, 8, und baut darauf eine Conjectur, aber er erwähnt nicht, dass die Variante bloss dem Kerê angehört und das Kethib auch in II Sam. ותנעש lautet. — 18, 15. Hier erhalten wir eine ganz andere Etymologie für חֵץ, Pfeil, als oben zu 11, 2. — 18, 43. Zu אדקם (II Sam.) nach אשחקם hätte als Beleg angeführt werden müssen Exod. 30, 36: ושחקת ממנו הדק. — 21, 3. Der Verf. meint, LXX und Pesch. hätten gelesen: לא מנעת לו, das wäre aber sprachwidrig, da es heissen müsste: לא מנעת ממנו. In Ps. 84, 12 hängt להולכים nicht von ימנע, sondern von dem vorhergehenden יתן ab. — 21, 10. Der Verf. will אש streichen und ותאכלם als 2. Person verstehen; aber das ist nicht mit dem vorhergehenden Satze (ח' באפו יבלעם) in Einklang zu bringen. — 22, 3. Aus der

Uebersetzung des Hieronymus (et nocte, nec est silentium mihi) schliesst Ch. auf die Leseart לא statt ולא; aber nec ist = ולא. — 22, 7. Wenn die alten Versionen בזוי als Abstractum übersetzen, so lasen sie nicht בזיון, sondern — mit denselben Consonanten — בְּזוּי. — 23, 1. Dass der Psalm mit einem kurzen Satze eingeleitet ist, kann nicht als Anomalie betrachtet werden. Denselben mit V. 2a zu verbinden, zerstört den Parallelismus der Versglieder von V. 2. — Einleitung zu Ps. 25: זמן חבורו מאוחר הרבה כדרך השירים המסודרים עפ"י א"ב. Für den Verfasser müsste eine »sehr späte Zeit« zum mindesten die Makkabäerepoche bedeuten, aber die alphabetische Form ist durch die Klagelieder aus einer für seine Anschauung von der Entstehungszeit der Psalmen sehr frühe Zeit bezeugt. — 25, 4. אֹרְחוֹתֶיךָ statt אָרְחוֹתֶיךָ ist eine auch sonst bezeugte Anomalie (z. B. באורחותיו, Jes. 2, 3, und sonst). — 30, 8. Ch. will עז המעדת להררי lesen (»du hast feste Berge wanken gemacht«); aber מעד wird nur vom Menschen oder menschlichen Körpertheilen gesagt. — 35, 10. Der Versuch, מנזלו auf Grund des Assyrischen und Arabischen in der Bed. »mächtig« zu verstehen, ist unnöthig und undurchführbar. — Dasselbe gilt von dem ähnlichen Versuche in Bezug auf ערניך, 36, 9. — 37, 7, Zu דום in der Bed. »warten« hätte auf das Targum zu Hiob verwiesen werden können, das רומו, Hiob 24, 24, mit אוריכו übersetzt (= דמי). S. Monatsschrift XX (1871), 212. — 44, 19. אשרנו ist ohne Zweifel Singular; die Bemerkung über ותמ ist also unnöthig. — 45, 10. כסאך אלהים ergänzt der Verf. zu כ' כאלהים und erklärt das so: כמו אלהים שהוא קיים לעד ככה יכון כסאך. Die Unstatthaftigkeit einer solchen Annahme braucht nicht bewiesen zu werden. — 47, 9. Auf Grund einer arabischen Etymologie liest Ch. מְגִנֵּי ארץ und erklärt: die Mächtigen der Erde. Das ist eine grundlose Hypothese. — 66, 3. מעשיך ist Singular, wie מחניך, Deut. 23, 15; es ist daher unnöthig, zu lesen: מה נוראים מ'. — 68, 24. Der Verf. erwähnt, dass auch ר' יהודה חיוג statt תמחץ

las: תחמץ. Diese Angabe beruht auf der Bemerkung Ibn Esra's zur Stelle: ור' יהודה אמר כי תמחץ הסוך כמו חמוץ בגדים. R. Jehuda ist jedoch nicht Hajjûg, sondern Ibn Balaam; und nicht um eine andere Leseart handelt es sich, sondern um eine Erklärung auf Grund der Transposition der Wurzelconsonanten. David Kimchi im Comm. und im Wörterbuche, Art. מחץ, erklärt ebenso, ohne eine Quelle zu citiren, und ebenso Salomo Ibn Parchon im Wörterbuche, Art. מחץ.

Dem hebräischen Style des Chajes'schen Psalmencommentares ist Deutlichkeit und Einfachheit nachzurühmen. Rhetorische Bilder, wie sie z. B. zur Charakterisirung der beiden Teile des 24. Psalmes angewendet sind (S. 52), gehören zu den Ausnahmen. Chajes schreibt ein correctes, hie und da etwas zu modernes Hebräisch, mit einer zum Teil selbstgeschaffenen Terminologie. Nur einzelne Versündigungen gegen den Sprachgebrauch sind zu rügen. S. 35 (zu 18, 16): מצע הים, das Bett des Meeres (st. קרקע הים). — S. 3 (zu 2, 2): מלכי ישראל הישנים (st. מ' י' הקדמונים); ebenso S. 6 (zu 4, 1): המעתיקים הישנים; S. 31 (zu 17, 5): ההעתקות הישנות. — S. 48 (zu 22, 17): הסכנה שבה נפשו מרחפת (= »die Gefahr, in der seine Seele schwebt«!). — S. 28 (zu 15, 4): נבזה ממנו, statt נכזה אצלו. — S. 14 (zu 7, 14): כלים המכיאים מות בכנפיהם (!). — S. 24 (zu 12, 5): נָפִיחַ (so punktirt); l. נָפִיחַ. — S. 40 (Einl. zu Ps. 10): מישר והדר ומהר וחמדת חקי ותורת ה', eine ganz sprachwidrige Häufung cordinirter Wörter im Status constructus. — S. 84 (Einl. zu Ps. 38): אינני יהין, st. לא יהין. — S. 36 (zu 18, 22): בהתרחקי עצמי. — S. 51 (zu 23, 3): ולא תנף באבן רגלם, statt ולא יגפו באבן רגלם. — S. 153 (Einl. zu Ps. 72): החן את המלך, statt הֵן את המלך (einen Hiphil von חנן giebt es nicht. — Eine unzähligemale vorkommende Vergehung gegen den hebräischen Sprachgebrauch, mit der aber der Verf. unter den heute hebräisch Schreibenden nicht allein steht, ist der Gebrauch der Präposition מן nach den Verben des Berichtens, Erzählens, Wissens etc., wo על oder ב, oder der blosse Accusativ correct wäre. Z. B.

S. 11 (zu 6, 8): וכן יאמר מקשת שלא תכשר למלאכה; S. 16 (Einl. zu Ps. 9): יסופר מגורגים; S. 35 (zu 18, 15): והוא לא דבר מבני נכר; S. 40 (zu 19, 2): מגיד מהדר השבע; S. 4 (zu 2, 10) אשר הודיע לדוד ממיתחו; S. 12 (zu 7, 1): וכן ידענו מסרני הכנענים של אבשלום. Es ist das ein unschöner, dabei ganz überflüssiger Germanismus. Als Verstoss gegen die Orthographie sei erwähnt die consequente Schreibung קנה st. קינה (S. 121 ist sonderbarerweise das Wort so punktirt: קִנָּה, was vielleicht קִנָּה sein soll).

Grosses Lob verdient, mit Ausnahme des dünnen Papieres, die äussere Ausstattung des Buches. Es sind sowol für den Bibeltext als für den Commentar sehr gefällige Typen angewendet; und trotz der engen Zeilen ist der letztere gut lesbar; auch die breiten Ränder der Seiten sind dankbar anzuerkennen. Auf die Correctur ist offenbar viel Sorgfalt verwendet worden. Aber es sind noch immer viele Satzfehler stehen geblieben. In griechischen Wörtern ist mehreremals ξ statt ζ gesetzt. Nur einige andere Satzfehler seien berichtigt. S. 81 (zu 37, 7), l. תבטח st. תבחר; S. 84 (zu 38, 3), zwischen משרש und ירד sind ausgefallen die Worte נחת שהוא כמו; S. 16 (zu 9, 5), l. כרסי st. כרשי; S. 24 (zu 12, 6), vor אסהיד erg.: ובנפשיטא.

Der zweite Theil des Chajes'schen Psalmencommentares soll im Laufe dieses Winters erscheinen. Ausserdem sind als für den Druck vorbereitet oder bereits unter der Presse befindlich auf dem Umschlage folgende Lieferungen des Werkes angekündigt: Genesis, vom Herausgeber[1]); Jesaja von S. Krauss; Daniel von M. Lambert. Der Mut des durch die hebräische Bearbeitung der Luzzatto'schen Grammatik und andere Schriften bekannt gewordenen Herausgebers (er schreibt seinen Namen hebräisch כהנא, sonst: Kahan), mit der er an die Ausführung eines so bedeutsamen Unternehmens gegangen ist, verdient grosse Anerkennung. Die Tatsache, dass das Hebräische in stei-

[1]) Dieser Band ist bereits, im December 1903, erschienen.

gendem Maasse zur Cultur- und Litteratursprache der Juden des östlichen Europa geworden ist und der Trieb nach wissenschaftlicher Erkenntniss sich bei ihnen in den verschiedensten Richtungen geltend macht, lässt einen wissenschaftlichen Bibel-Commentar in hebräischer Sprache als naheliegendes Bedürfniss erscheinen. Und andererseits ist die Inangriffnahme eines solchen Commentars durch jüdische Gelehrte auch an und für sich freudig willkommen zu heissen, da auch er die immer lauter werdende Klage über die Vernachlässigung der Bibelexegese durch die Vertreter der jüdischen Wissenschaft einigermassen zu beschwichtigen geeignet sein wird. Wie immer auch die Richtung und Methode des neuen Bibelcommentars beurteilt werden möge, die Anerkennung wird ihm — das dürfen wir gewiss auch von den folgenden Bänden erwarten — gezollt werden müssen, dass in ihm ernste Arbeit tüchtiger Forscher niedergelegt ist. Nur zwei Wünsche erlaube ich mir am Schlusse zu äussern: die Behandlung des Textes hüte sich vor dem unnötigen Ueberwuchern einer verführerischen Conjecturalkritik; und die Auslegung knüpfe soviel als möglich an die alten Classiker der jüdischen Bibelexegese an, damit das Beste, was die grosse Epoche der jüdischen Schrifterklärung hinterlassen hat, auch in dem neu sich ansetzenden Triebe derselben zur Geltung gelange.

2. Pseudo-Jonathan. (Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27931) herausgegeben von Dr. M. Ginsburger. Berlin. S. Calvary & Co., 1903. (XXI u. 366 S.) 8.

Von **M. Neumark.**

Mit dieser neuen Ausgabe des die Ueberschrift תרגום יהונתן בן עזיאל tragenden Pentateuch-Targum, die Ginsburger auf Grund der einzigen bekannten Handschrift desselben veranstaltet hat, ist ein oft ausgesprochener Wunsch erfüllt worden. Wie schlimm es mit den bisher zur Verfügung stehenden Texten dieses Tg. selbst hinsichtlich des Konsonantenbestandes aussah, um von den Vokalen zu schweigen, bedarf für alle, die sich mit ihm befasst haben, keiner weiteren Ausführung; schon die ed. pr. (Venedig 1590/91) wimmelt von entstellenden Druckfehlern, deren Zahl in den späteren Ausgaben natürlich noch gewachsen ist. So darf denn von vornherein diese Veröffentlichung, die zum ersten Mal das in Frage stehende handschriftliche Material bequem zugänglich macht, als ein wichtiger Fortschritt auf dem Gebiete der für die Erforschung der aramäischen Dialekte und der Geschichte der jüdischen Schriftauslegung so wichtigen Targumliteratur begrüsst werden. Ginsburger hat damit seinen Verdiensten um die Verbesserung der Texte der jerus. Targume, denen auch seine früheren Arbeiten gewidmet waren — s. besonders das 1899 erschienene Fragmententargum, — ein weiteres hinzugefügt.

Allerdings erfüllt die Handschrift selbst die in sie gesetzten Hoffnungen nur sehr unvollkommen. Ihre sehr nahe Verwandtschaft mit der Vorlage der ed. pr. bedingt, wie Ginsburger (Einl. IV) hervorhebt, dass wir zahlreichen Flüchtigkeitsfehlern der ed. pr. auch hier begegnen. Demgemäss konnte der Hgb. sich nicht mit einem blossen

Abdruck des Ms. begnügen, sondern musste weitere Hilfsmittel zur Verbesserung des Textes heranziehen. Als solche boten sich ihm zunächst die in seinem bereits erwähnten Fragmtg. (S. 91—122) gesammelten Citate alter Schriftsteller[1]), ferner die Tg.-Commentare, sowie die von Reifmann im Beth Talmud gegebenen Conjekturen. Aus einem Warschau 1902 erschienenen Buche von Eisenberg: ספר ינחנו sind in der Einleitung noch einige Verbesserungen nachgetragen. Vermisst wird jedoch eine Berücksichtigung der z. T. sehr empfehlenswerten Verbesserungsvorschläge, die Dalman in seinem neuen «Aram.-Neuhebr.-Wörterbuch» bietet. Leider giebt der Hgb. in den Fussnoten zum Texte nicht immer an, wo er in seinen Abweichungen vom Ms. einem dieser Autoren gefolgt ist, so dass auch nicht klar ersichtlich ist, wo er selbst die bessernde Hand angelegt hat. Zweifellos hat dies sehr oft geschehen müssen. Auch wäre eine Auseinandersetzung der Grundsätze erwünscht gewesen, nach denen Aenderungen am Texte erfolgt sind, da sich der Hgb. dieses so problemreichen Textes nicht nur von einem Zuwenig, sondern auch vor einem Zuviel der Aenderungen hüten muss. Doch darauf wird weiterhin genauer einzugehen sein, wenn Einzelheiten des Textes zur Besprechung kommen.

Bevor wir jedoch dazu übergehen, seien noch die Beigaben erwähnt, durch die G. den Wert der neuen Ausgabe bedeutend erhöht hat. Sehr dankenswert ist es, dass G. in fortlaufenden Fussnoten die Quellen, oder vielmehr, um weiteren Untersuchungen über das litterarische Abhängigkeitsverhältnis nicht vorzugreifen, die Parallelen zu unserm Tg. aus Midr., Talmud und späteren Autoren angiebt. Diese Angaben leisten nicht nur für das Verständnis des Tg., für das sie der Vf. in erster Linie

[1]) Dazu die von Marx und G. selbst gegebenen Nachträge in d. Ztschr. f. hebr. Bibliogr. VI, 55—58 u. 122—123.

bestimmt hat, wesentliche Dienste, sondern auch für die literargeschichtliche Erforschung der Tgg., »wenn sie auch grade für diesen letzteren Zweck noch sehr eingehender Ergänzungen sowie der Zurückführung auf die nachweislich ältesten Quellen für die einzelnen Bestandteile bedürfen« werden. Sehr wertvoll ist auch die Einleitung, in der die Fragen nach dem wahren Namen unseres Tg. und seinem Verhältnis zu den anderen targumischen Werken, sowie zum massoretischen Text und zur Haggadah u. Halachah z. T. sehr eingehend behandelt worden. Das Gesamtresultat (S. XXI). deckt sich mit der jetzt wohl allgemein anerkannten Ansicht Bachers, dass uns in Pseudo-Jonathan das letzte Stadium der so vielgestaltigen Entwicklung der jerusalem. Targume entgegentritt. In Bezug auf das Fragmententg. oder, wie man nach den Veröffentlichungen G's. und anderer jetzt richtiger sagt, die Fragmententargume, verlässt G. jetzt die ebenfalls wohl allgemein geteilte Annahme Bachers, dass sie als Glossen zu Onkelos entstanden sind. Sie stellten vielmehr nach seiner Ansicht abweichende Recensionen eines bereits fertig vorliegenden, durch Onkelos beeinflussten, Targum jeruschalmi dar. Wenn eine Stellungnahme zu dieser Behauptung auch noch von weiteren Forschungen abhängig sein wird, so werden jedenfalls G's. Ausführungen durch das reiche und sorgfältig disponirte Stellenmaterial ihren Wert behalten. Hervorzuheben ist auch G's. Versuch, die Ueberschrift תרגום יהונתן בן עוזיאל, die seit langem als irrige Auflösung von ת"י [= תרגום ירושלמי] galt, als echt nachzuweisen. Freilich sieht sich G. in Consequenz davon gezwungen, die Abfassung unseres Tg. bis in die Zeit des Auftretens dieses Namens, d. h. ins 13. Jahrhundert, hinabzusetzen[1]).

[1]) Bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen Ps. J. und Fragm.-Tg. wird (S. XVII. Note 2) eine Arbeit des Ref. angekündigt; nicht ganz an richtiger Stelle, wie mir zu bemerken gestattet sei, da die betreffende Arbeit fast ausschliesslich eine Untersuchung der

Was nun den in der neuen Ausgabe gebotenen Text betrifft, so sind die darin erreichten Fortschritte unverkennbar, wenn auch für weitere Arbeiten noch manches zu tun bleibt. Es sei zunächst an einigen Beispielen gezeigt, welche Verbesserungen wir der Handschrift selbst zu danken haben: I 1, 12 bietet Ms. die Worte דביזריה ביה, die in den bisherigen Ausgaben fehlen[1]). 1, 16 שעין edd. שנין; 1, 17 נוונהון edd. נוהון; 2, 6 אחית edd. מחית; 2, 7 פתכיח edd. פתכא; 3, 21 מופריהון edd. שופריהון; 3, 22 פקידתיה edd. פקידתא; 7, 21 איתמסי edd. איתחמסי[2]); 10, 2 מוסיא edd. אוסיא, אנסיא [Fragm. Tg. מוסקיא, nur Levita מוסיא[3])]; 19, 11 חוורוריא, während alle Ausgaben, von ed. pr. an, das Wort mehr oder minder entstellt haben; 49, 1 שלויתא edd. מלניתא[4]); II 22, 8 איתביד edd. איתביר; 34, 26 ארשין edd. אירשין; III 25, 36 ריביין edd. ריסיין[5]); V 13, 7 בעובך edd.

Dialektzugehörigkeit des Sprachschatzes der jerusalem. Pentateuch-Targume, soweit er von Onkelos abweicht, enthält, ohne durchgehende Trennung dessen, was Ps.-Jon. u. was den Fragmenten angehört. Auch das aus derselben Arbeit (auf S. XVIII.) citirte Urteil über den relativ reinen Sprachcharakter des O. sei einstweilen, da die Arbeit noch nicht im Druck erschienen ist, dahin erläutert, dass sich dieses Urteil hauptsächlich auf die Reinheit des O. von griechischen Fremdwörtern, die mir allerdings geflissentlich ausgemerzt zu sein scheinen, bezieht, dass aber andererseits eine sehr starke Beimischung von Hebraismen der Einheitlichkeit des Sprachcharakters Abbruch thut. Doch auch das Aramäische selbst ist im O. kein einheitliches, sondern, wie schon Nöldeke (d. alttestamentl. Litteratur, S. 257) nachgewiesen hat, seiner Grundlage nach palästinensisch, aber mit babylonischen Einflüssen durchsetzt.

[1]) Oder soll die Note 4: »vgl. Onk.« bedeuten, dass d. Hgb. nach Onk. diese Worte selbständig ergänzt hat? Das müsste doch wohl genauer gesagt sein.

[2]) Das man sich vergeblich bemüht hat, von חמם abzuleiten, s. Levy TW. I 266.

[3]) Ganz klar wird auch hier nicht, ob die richtige LA. im Ms. steht, oder etwa aus Levita entnommen ist.

[4]) Auch Dalm. Lex. (161 b) ändert es schon auf Grund des Fragm. Tg. in שליותא.

[5]) Das ja immerhin auch möglich wäre mit Verstärkung des Labialen.

בעידך; 28, 22 צירחא, das ed. pr. in צירתא, spätere Agg. in צירחא entstellen; 32, 1 סחסא edd. סמסחא[1]).

Daneben fehlt es aber auch nicht an Stellen, wo ed. pr. das Bessere bietet, der dann der Hgb. gegen Ms. folgt. Beispiele werden von G. Einleitung, S. III, genannt. Hierher gehört beispielsweise auch I 6, 2 כחלן ופסקן, was in den Noten 8 und 9 auf S. 11 zu bemerken gewesen wäre. Wo nun diese beiden ältesten Texte gemeinsame Fehler haben, da begann die eigene verbessernde Tätigkeit d. Hgbs. Dieser verdanken wir zunächst vielfach die Herstellung der grammatisch geforderten Form, z. B.:

I 2, 12 מבן [Ms. u. edd. מבין]; 3, 16 u. 22, 17 אסנאה [אסנא]; 3, 19 איתבריתא [איתבריאת][2]); 4, 4 אסבר [סבר]; Aphel ist erforderlich. 4, 15 ישכחיניה [וישכחוניה]; 5, 4 והוו [והוא]; 19, 34 שמישי [שימושי]; ib. אבוהין [אבוהון]; 22, 20 אתני, das als Ethpaal zu lesen ist [Ms. תניא ed. pr. תני]; 24, 17 לקדמותה [לקדמותהא][3]); 27, 4 תעיל [תיעול], da Aphel erforderlich. 36, 3 בנתיה [בנתוי], da doch nur die Pluralform בנת, und nicht בנתין belegt ist. Ueberdies kann man in dem Suffix der beiden benachbarten Wörter die Quelle des Schreibfehlers sehen[4]). II 20, 5 אבהן [Ms. אבהתן ed. pr. אבהת].

Vielfach hat ferner d. Hgb. fehlende Worte oder Satztheile selbständig ergänzt. Es sei davon nur die Ergänzung I 3, 5 erwähnt, in der das von G. gebotene תתנדרון zu beanstanden ist; es wird 3. Plur. fem. erfordert, also יתנהרן.

Von den sonstigen zahlreichen Verbesserungen d. Hgbs. seien einige genannt, durch die eingewurzelte Corruptele m. E. glücklich beseitigt werden.

[1]) Ob aber I 14, 1 קציר, das Ms. für קישר der edd. hat, zum besseren Verständnis der Stelle verhilft, erscheint zweifelhaft.

[2]) Auch איתברית wäre richtig.

[3]) Dalman [Gramm. S. 182] zitiert allerdings לקדמותהא. Aber es wird wohl richtiger sein, mit G. anzunehmen, dass diese Praepos., entsprechend hebr. לקראת, mit singularischen Suffixen zu verbinden ist.

[4]) Anders steht es aber mit ברתוי I 19, 14, das auch G. bestehen lässt. Denn hier scheint in der Tat ein Plur. ברתין zu Grunde zu liegen, vgl. ברתוי I 31, 28, 43 und ברתנא II 10, 9.

I 5, 1 wird עבירתיה gut aufgelöst in עבד יתיה, ähnlich 12, 8 פרס״ה in פרס ית. Durch Umstellung wird der Text berichtigt I 14, 23 רצועה דסנדלא statt סנדלת רצועה und 22, 10, wo die Wörter ותדחי לגובא דחבלא hinter קרבנך statt vor וישתכח gesetzt werden. In beiden Fällen bietet allerdings Fragm. Tg. die richtige Wortfolge[1]). Ferner 24, 22 למטלי [Ms. u. alle edd. übereinstimmend, aber offenbar aus Versehen: למשתי]; 25, 32 דאתי [דאת]; 32, 16 לודקין, das G. für לוודקין des Ms., bezw. die weiteren Verstümmelungen des Wortes in den Agg. -- bis zu לוודין דקין — setzt, doch jedenfalls näherliegend als Dalmans Conjektur[2]) לקוניקום. 38. 15 נסיאת [כעיסת] und חכים [רחים]. 39, 12 Auf Grund von Aruch: אסף [Ms. u. edd. אסק]; 41, 14 דלוניה [Ms. und die meisten edd. דלוניח][3]); 41, 19 חסירן auf Grund von Onk. [חסין]. Dalmans Conjektur[4]) חסיכן nicht angängig, weil dieses in demselben Verse zur Uebersetzung von דל dient. 41, 27 תובליא [ישובלי]. Die hergestellte LA. zwar sprachlich sehr auffällig, aber durch V. 5 ff gesichert. 46, 28 und 49, 19 עמוריא [עמודיא], wodurch Levys gezwungene Erklärung[5]) überflüssig wird. 49, 17 רכביהון für דכביהון, das weder dem Zusammenhang entspricht, noch dem Sprachgebrauch, der nur בעל דבבא, nicht blosses דבבא für »Feind« kennt. II 22, 26 מסלא [דנסלא!]; 32, 4 מוכסא [מוסרא]. Hier bietet jedoch Aruch das Richtige. III 15, 23 ברובא auf Grund von Sifre für unverständliches ברובא[6]). V 28, 52 אבוליכון auf Grund des Aruch[7]) für אכוליכון. V 33, 3

[1]) An der zweiten Stelle ist das von G. nicht angemerkt worden.

[2]) Lexikon S. 202b.

[3]) Auch Levys Erklärungsversuch [TW. I 176] hilft nichts. Wenigstens müsste Plur. דלנוניה gelesen werden.

[4]) Lex. 146 b,

[5]) TW. II, 222.

[6]) Hier erwähnt schon, wenn auch zweifelnd, der Glossar des Chajim Feiwel die richtige LA.

[7]) Doch vermisse ich ein darauf bezügliches Aruch-Citat, sowohl in G.'s Sammlungen im Fragm. Tg. als auch in den von ihm und A. Marx gegebenen Nachträgen in der Ztschr. f. hebr. Bibliographie Jhrg. VI.

wird auch der Aenderung des rätselhaften כמן פסא דבר in ein einfaches על פום דברך zuzustimmen sein. Denn weder der Hinweis auf das hebr. בר מסת ψ 72, 16[1]) — das allerdings Anlass zu der seltsamen Corruptel gegeben haben wird — noch der auf מסי בירואת [Mischna Erubin II 1][2]) bringt einen befriedigenden Sinn in die Stelle.

Gegenüber dieser — keineswegs vollzähligen — Reihe von Verbesserungen wird es dem Gesamturteil keinen Abbruch tun, wenn man daneben auch Aenderungen begegnet, denen man nicht ebenso zuzustimmen vermag, und wenn man in dem Texte auch jetzt noch ungeheilte Schäden findet. Es seien auch nach dieser Richtung hin einige Bemerkungen gestattet.

Ein prinzipielles Bedenken scheint mir dem Verfahren entgegen zu stehen, nach dem d. Hgb. solche Worte unseres Tg., die eigentlich dem Sprachgebrauch des O. als charakteristisch angehören, ausmerzt und durch ihre regelmässigen Aequivalente in den jerus. Tgg. ersetzt. Denn grade die Zusammenarbeitung auch sprachlich verschiedener Elemente ist für Pseudojonathan charakteristisch, sodass durch diese künstliche Ausgleichung der Charakter verwischt werden könnte. Es erscheint dem Ref. also nicht als berechtigt חזא durch חמא zu ersetzen [I 1, 31. 12, 1.] oder ארי durch אורם [I 2, 17. 19, 1. 26, 16. 32, 26. 42, 38.] und כען durch כדון [I 4, 11. 12, 10; dagegen ist inkonsequenter Weise I 15, 1. כען stehen geblieben]. Ja, es erscheint selbst fraglich, ob es bei den zahlreichen Hebraismen des Textes, angebracht ist, die rein hebräischen Wörter אחתי I 20, 2 und בהר II 12, 2 mit G. durch ihre aram. Aequivalente zu ersetzen.

Um nun zu einzelnen Textveränderungen d. Hgb's überzugehen, so scheint es überflüssig, I 3, 3. אשייני, mit dem Tg. das hebr. השיאני übersetzt, auf Grund von Levita

[1]) Levy TW. II 275.

[2]) Im Glossar des Chajim Feiwel.

in אשליני zu ändern. 4, 23 dürfte נתקטלא, dessen Schluss-א G. streicht, mit Dalm. Gramm. S. 214 als Cohortativ, oder vielmehr Potentialis, aufrecht zu halten sein. 6, 1. ארו [G.: ארום] doch vielleicht auf Grund der bibl.-aram. Form zu halten, wenn auch für Tg. nur dies eine Mal belegt. 8, 11. לקים ändert G. nach Aruch in קמים. Näher liegt es anzunehmen, dass der Midr. Gen. r. s. 33, 9. [= Levit r. s. 31, 8] מהו מרף קמיל uns die wahre L. A. aufbewahrt hat. 16, 4. Weswegen איקר zu streichen ist, wird durch den Hinweis der Note auf 31, 5. nicht klar. Es ist hier wie dort dem blossen Subjekt hinzugefügt. 21, 14. die Aenderung von ריבא in der Bedeutung „Knabe" in רביא ist nicht gut zu heissen. Denn wenn auch zuzugeben ist, dass ersteres meist „Mädchen" heisst, so findet es sich als „Knabe" doch auch noch I 32, 23. 33, 2, wo es übrigens auch von G. unverändert gelassen wird. 24, 8 צבות, wie Ms. u. edd. übereinstimmend haben, darf nicht mit G. in צבא geändert werden, da nach לית nur Subst., nicht Verbum am Platze ist. 25, 21 verlangt der Zusammenhang gerade das עליה, das Ms. u. edd. haben, für das aber der Hrgb. ein nicht zu erklärendes עלה setzt! Hier liegt wohl bei G. ein Schreibfehler vor, der das Wort des Textes mit dem der Note vertauscht hat. 26, 35 Aenderung von מנחן in מנחכן überflüssig. 27, 34 die Femininformen ומרירתא רבתא neben צויחא berechtigt, da dieses als fem. belegt ist[1]). G. ändert sie in masc. 31, 31 תנום ist nicht in תנים zu ändern; die korrekte Schreibung für Imperf. Peal rad. אנם ist תינום, wie ed. pr. auch bietet. 42, 15 בחר „prüfen", ist gut aram. [vgl. Gesenius, hebr. Lex. בחר III] es braucht also nicht durch בחן ersetzt zu werden. III 1, 16. Auch die Notwendigkeit, das seltsame זרוקפא mit G. — und Dalman — in זפקתא zu ändern, scheint mir noch nicht ausgemacht; denn die hier vorliegenden Seltsamkeiten, Insertion eines ר und

[1]) Eher wäre zu erwägen, ob nicht die L. A. der ed. pr. צייחתא den Vorzug verdient.

Metathese, sind im targumischen Sprachgebrauch nicht ohne Analogie. IV 7, 89 ist das דבירא des Ms. nicht in דיברא sondern in דיבורא zu ändern. 18, 32. Mit אוכלי des Ms. kann doch nur Inf. Aphel gemeint sein. Also ist אוכולי oder אוכלא zu lesen [vgl. Dalm Gramm. 2, 48], nicht aber mit G. אכול. 25, 3. Gegenüber der von G. acceptierten Rand-LA. דשא [für קיסא], die dann weiter eine Aenderung von קיסמא in קיסא nach sich zieht, scheint die in Ms. u. ed. pr. übereinstimmende LA. den Vorzug zu verdienen. V. 33, 1. Weswegen סדר gestrichen wird, ist nicht ersichtlich.

Eine weitere Anzahl von Textfehlern ist offenbar auf Schreib- oder Druckfehler zurückzuführen:

I 4, 8 Statt למיתתן lies למיתן; 13, 13 st. זכוי l. זכיי; 14, 6 in נבלנא streiche נ; 20, 7 st. מימת l. מתת od. מימת; 38, 25 st. שעתע l. שעתא; 43, 27 st. דעד l. העד; III 10, 1. st. יהכן l. יהבו. V 14, 12 st. בר ניזא doch wohl zu lesen: בר ניזא, vgl. III 11, 14. Auch אקם I 21, 28 für אקים möchte ich für blosses Versehen halten, da defektive Schreibung bei der sonstigen verschwenderischen Anwendung von י als Vokalbuchstaben in unserem Ms. höchst auffällig wäre. Es sei nur hingewiesen auf die häufig begegnenden Schreibungen: פיתגמא, ליצמר, ביזמן[1]). Auch für blosses Schwa findet sich י z. B. I 1, 18 ולמישמשא; I 14, 15 אידיכר. Wenn man aber schon in diesen Fällen versucht ist, blossen Schreibfehler anzunehmen [viell. für ולימשמשא], so liegt ein solcher wohl sicher vor in בי צער I 3, 16 statt בצער, zumal da es in zwei Worten geschrieben ist. Ebenso wird in מיעירוך I 19, 20 das zweite י zu streichen sein.

Auch in den Verszahlen sind mir wiederholt Druckfehler begegnet: S. 3 lies V. 29. (statt 26.), 30. (st. 28.) S. 4 ist V. 16 jedenfalls aus Versehen ausgefallen[2]), da er

[1]) Durch diese Abundanz wird sich wohl auch die Schreibung בירי «mein Sohn» I 21, 23 erklären, während sonst überall vor vokalisch anlautenden Suffixen die Form בר erscheint.

[2]) Dagegen fehlt I 6, 15 auch im Ms.; es wäre jedoch gut

Einleit. S. III nicht unter den im Ms. fehlenden Versen genannt ist. Der als V. 16 bezeichnete ist V. 17. S. 175. St. der zweiten Verszahl 16 l.: 17; S. 235 st.: 31 l.: 21; S. 321 Zl. 2.: St. V. 7. l.: 6; S. 330 st. 9. l.: 19. Auf Seite VII ist in den Citaten st. 39, 36 zu lesen: 36, 39.

Zum Schluss sei dem Ref. gestattet, noch einige weiteren Verbesserungsvorschläge anderer zu erwähnen oder eigene vorzuschlagen.

I 2, 7 dürfte die determinierte Form ארבעתי mehr am Platze sein als ארבעת. 2, 22 ist in der Tat, wie in der Note G's schon erwogen wird, d. LA. איתיה, die die Massora für Onkelos belegt, auch für unser Tg. der LA. איתא vorzuziehen. 35 lies יתנהרן st. תתנהרון [vgl. oben S. 115] 6, 14 st. קולין l. קילין vgl. Midr. Gen. r. s. 31, 9. Es ist = κέλλα. Ebenso IV 24, 25. I 6, 14 אפוטניותא ändere mit Dalman Lex. 32 in אפוטיקיות[1]). 9, 23. In מאחזרין als Part pass. Aphel wird א zu streichen sein[2]). 17, 17. d. LA. des Ms. wird man korrekt in תיליד zu ändern haben vgl. 18, 3. G. liesst: תליד. 19, 38 עיטיה ist unverständlich; man kann sich für עמי, wie die edd. haben [d. h. עמי] oder auf Grund der vom Hrgb. angemerkten Midr.-Stelle für עימי entscheiden. 20, 4. Die LA. der edd. דלא חב scheint besser als דלא חוב des Ms. 24, 4 ist auf Grund der Note des Hgb's ילדותי als aus O eingedrungen zu streichen. J. übersetzt eben מולדתי durch בית גניסתי. 37, 2 st. מיביהון, das doch nur Plur. sein könnte, lies מיכהון sing. II 21, 10 st. מעיילה l. מעלה oder מיעלה, das auch Fragm.-Tg. bietet, da nur Infinitiv am Platze ist. 28, 26 st. שיסמיה soll es wohl heissen שיסתיה; das wäre dann allerdings eine gute Verbesserung für das von Ms. u. edd. gebotene שיכמיה. III 11,

gewesen, das auch auf S. 10 anzumerken. Eine Zusammenstellung der Lücken im Tg.-Texte, auch für das Ms., giebt Dalman, Dialektproben S. 35.

[1]) Doch citiert Dalm. das Wort nur aus Pirke d. R. Elieser.

[2]) Als mater lectionis wird א im Ms. nicht verwendet. Auch kann es nicht etwa zur Unterscheidung vom Part. act. dienen.

17 צייראא, das Ms. hier bietet, scheint mir besser als das צדיא der Parallelstelle V 14, 16. Denn in der Bdtg. «jagen», von der dieser Raubvogelname ausgeht, ist rad. צוד gebräuchlicher als צדא. IV 5, 21 st. זינומתא ist nach der zweifellos richtigen Conjektur Dalmans [Lex. 12, 4] קינומתא zu lesen[1]). Beachte den nicht seltenen Druckfehler ז für ק. 15, 38 st. אנפי ist doch wohl entweder = O כנפי oder, was wahrscheinlicher, nach Fragm. Tg. [צניפתא] צנפת zu lesen. V 11, 6. Ganz unverständlich ist כירייתא, das Ms. an Stelle des allerdings auch recht schwierigen מרייתא der ed. pr. bietet. Gewiss ist ברייתא gemeint. 13, 18. An Stelle der crp. LA. אידבק der edd. bietet Ms. תידבק, wobei das Feminium auffällt. In O. wird מדעם als Masc. behandelt [wie im hebr. Text מאומה]. Also ist wohl ידבק zu lesen. 15, 14 statt des unerklärbaren דחר der edd. bietet Ms. דחר, das auch nicht besser. Sehr passend ist aber Dalmans Aenderung [Lex. 88b] in יחר, entspricht auch ganz dem Onk.-Aequivalent פרש. 28, 45 LA. יערקון ist falsch. Das Textwort השיג [O. אדבק] übersetzt J. durch אדק [vgl. V. 21] und so liest ed. pr. auch an unserer Stelle. Sollte das ע richtig sein, dann läge hier ein עדק = אדק vor, also mit Uebergang von א in ע.

Doch alle diese notwendigen Ausstellungen zeigen eben nur, dass es nicht möglich ist, einen Text, an dessen Entstellung Jahrhunderte gearbeitet haben, mit einem Male von allen Fehlern zu reinigen. Unverkennbar dagegen bleiben die Fortschritte, die diese neue Ausgabe des Pseudo-Jonathan erreicht hat, und die Fülle von Anregungen, die sie durch das in der Einleitung und den Fussnoten zusammengestellte Material für die weitere Forschung bietet. Ginsburger gebührt daher für die mühevolle Arbeit ihrer Herstellung der Dank aller Targum-Forscher und -Leser.

[1]) Damit wird auch die Conjektur: מומתא, die Jastrow in seinen Dictionary s. v. זינומתא giebt, unnötig.

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. Ludwig Levy.

(Fortsetzung).

Aus der JQR. XV Nr. 57 notiren wir The Neo-hebraic Language and its Literature von J. D. Wijnkoop. [36]

In der RÉJ. (Juli—Sept. 1903) veröffentlicht S. Krauss einen Aufsatz: Les préceptes des Noachides. [37]

Die ZDMG. (57. Bd. III. Heft 1903) enthält einen Aufsatz »Talmud babli, Traktat »Götzendienst«, Kap. III. Mischna und Gemara I u. II« von P. Fiebig. F. glaubt seine Befähigung zu der nicht gerade bedeutenden Arbeit durch geringschätzige Bemerkungen über die wissenschaftliche Metode und die »Vorurteile« der Juden nachweisen zu müssen. [38]

In der Zeitschr. f. Assyriologie XXVII, 4 (Nov. 1903) veröffentlicht S. Daiches »Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Weltschöpfungsepos«. Parallelen der Art seien Midr. r. Parscha Korach 18, 22; Parscha בא 15, 22; Bab. bathr. 74b בית העליונים זכרים והתחתונים נקבות (Midr. r. Bereschith 13, 13) = apsu als männliches und tiamat als weibl. Wesen. »Diese Parallelen in Talmud und Midrasch zeigen klar, dass die Anschauungen der babylonischen Schöpfungslegende in ihren verschiedensten Variationen bei den Juden in Babylonien in den ersten Jahrhunderten nach Chr. sehr gut bekannt waren. Vielleicht lagen ihnen noch die Tafeln von Emune eliš vor« (S. 399). [39]

In einem Aufsatze »Die Legende des Königs Manasse« (Zeitschr. für die alttestam. Wissensch. 23, II) ist S. Krauss der Ansicht, Manasse sei nicht in einem ehernen Maulthier, wie die Legende bisher interpretirt wurde, sondern in einem Kessel oder Ofen gemartert worden. Ausgangspunkt seiner

Auffassung ist die LA. מולין (Deut. Rabba c. 2§ § 20) = *μίλιον »Kessel«. Dieser LA. steht מולתא, מולוותא, מולוות im Targum zu II Chron. 33, 11 gegenüber, dessen Bedeutung mula, Maultier gesichert ist. מולין kann sehr gut aus מולון, das Vf. auf S. 329 A. 1 mit mula wiedergibt, entstanden sein. Die Annahme eines Kessels oder Ofens ist unserer Ansicht nach gezwungen, die Legende spricht von einem ehernen Tierbild, ob es nun ein Maultier oder ein Stier (cf. Bacher, RÉJ. XLV. Nr. 90, 291—295 »Le taureau de Phalaris dans l'Agada«) oder ein Pferd (cf. Nestle, ZATW. 23, II, 337) war. Der Gedanke, der den Vf. leitet, zwingt ihn, den Texten Gewalt anzutun. Im Targ. zu Esth. 5, 14 ist von einem Stiere (תרא) die Rede. Vf. bemerkt dazu (S. 330): »Ich vermute, dass die ursprüngliche Leseart תנורא (= Ofen) war; נו ist zuerst in ת corrumpiert worden, zwei ת nebeneinander scheinen ungehörig und sinnlos zu sein, und so machten die Copisten תרא daraus«. Uns scheint diese Metamorphose etwas fraglich. Eine gute Analogie zu dem Stiere ist die von Vf. auf S. 332 citirte Legende d. h. Eustachius, der samt seinem Weibe und 2 Söhnen unter Hadrian in einem ehernen Stiere verbrannt worden sei. Im Midrasch ha-Gadol zu Gen. 4, 13 heisst die Vorrichtung, in welche M. geworfen wurde, טיגן = τήγανον Tiegel, Pfanne, also immerhin ein Kochgeschirr, bemerkt Vf. auf S. 333. Auf der nächsten Seite übersetzt er indess die Stelle Midrasch ha-Gadol zu Gen. 4. 12: »Sie machten ihm ein Behältnis. das einem Stiere glich«. Das Schmoren (טגן) konnte auch in einem Stiere vorgenommen werden. Es steht so viel der Annahme eines Kessels entgegen, dass Vf. auf S. 335 zum Schlusse kommt; »auch der Kessel, der Ofen, die Pfanne konnten die Form eines Stieres haben«. Warum soll man da nicht gleich bei einem hohlen, in Tierform gegossenen Bilde bleiben? [40]

In der Zeitschrift für Assyriologie XXVII, 4 (Nov. 1903) spricht S. Daiches in einem Aufsatz: »Zur Habiri-Frage«

die Vermutung aus, es könnte vielleicht ein Zusammenhang bestehen zwischen den in den Tontafeln von el-Amarna genannten habiri und dem Stamm חברא, der im Talmud wiederholt genannt wird. [41]

Die »Beiträge zur alten Geschichte« bringen im 2. Heft des 3. Bandes (1903) eine Abhandlung von C. Wachsmuth: Zwei Kapitel aus der Bevölkerungsstatistik der alten Welt. Uns interessirt von den beiden Aufsätzen der erste, der die oft erörterte Stelle in Josephus, bell. Jud. II 16, 4 § 385 auf ihren Wert für die Abschätzung der Bevölkerungsziffer Ägyptens prüft. Aus derselben Zeitschrift notiren wir: Der Orient unter Gaius, Kap. 5 eines Artikels Caligula von Hugo Willrich. [42]

Die RÉJ. (Juli—Sept. 1903) enthält drei local-historische Arbeiten: Les Juifs de Marseille an moyen age (Forts.) von A. Crémieux, Les Juifs de Frauenberg von E. Ginsburger und Les Juifs de Villingen von M. Ginsburger. In dem Aufsatz über die Juden von Marseille hätten manche Urkunden, die nur Unwesentliches enthalten, gekürzt werden können. [43]

Hermes, Zeitschrift für classische Philologie, 38, 4 (1903) enthält eine Abhandlung von Leopold Cohn: Beiträge zur Textgeschichte und Kritik der Philonischen Schriften. [44]

(Fortsetzung folgt.)

Satzungen des Vereins

„Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums".

Name des Vereins.

§. 1. Der Name des Vereins ist: »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«.

Zweck des Vereins.

§ 2. Zweck des Vereins ist: Förderung der Wissenschaft des Jndentums,

a) durch Herausgabe von Schriften, auch periodischen die die Wissenschaft betreffen;
b) durch Gewährung von Jahresstipendien an jüdische Gelehrte, die die Wissenschaft des Judentums auszubilden bemüht sind;
c) durch Schaffung und Subvenzionierung von Lehrstühlen an jüdischen höheren wissenschaftlichen Lehranstalten.

Sitz und Zusammensetzung des Vereins.

§ 3. Der Verein, der seinen Sitz in Berlin hat, setzt sich zusammen: aus

a) Stiftern, die einen einmaligen Beitrag von mindestens tausend Mark leisten;
b) Immerwährenden Mitgliedern, die einen einmaligen Beitrag von mindestens 300 Mark leisten;
c) Mitgliedern (auch Körperschaften), die einen jährlichen Beitrag von mindestens 8 Mark leisten.

Mitgliederversammlung.

§ 4. Alljährlich findet eine ordentliche Mitgliederversammlung statt. Sie wird durch eine mindestens vier Wochen vor dem Termin zu erlassende schriftliche und öffentliche Einladung unter Angabe der Tagesordnung von dem Ausschuss (§§ 7—8) einberufen.

Der Ausschuss ist befugt, ausserordentliche Mitgliederversammlungen zu berufen. Er ist zu der Berufung binnen drei Monaten verpflichtet, wenn mindestens 50 Mitglieder die Berufung unter der Angabe des Zweckes beantragen.

§ 5. Jedem Stifter, Immerwährenden Mitglied, Mitglied steht in der Versammlung eine beratende und beschliessende Stimme zu. Körperschaften (§ 3, Absatz c) üben ihr Stimmrecht durch einen von ihnen zu beglaubigenden Delegierten aus. Körperschaften, die über 300 Mark Jahresbeitrag zahlen, haben für jede angefangenen 300 Mark je eine Stimme.

Die Beschlüsse werden nach Stimmenmehrheit gefasst. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Versammlungen sind öffentlich.

§ 6. Der ordentlichen Mitgliederversammlung steht zu:

a) Die Entgegennahme des Berichts und der Rechnungslegung des Ausschusses (§§ 7—8) und die Erteilung der Entlastung;
b) die Beschlussfassung über die Tätigkeit des Vereins;
c) die Wahl von 25 Ausschussmitgliedern und 2 Kassenrevisoren für die Zeit bis Beendigung der nächsten ordentlichen Mitgliederversammlung. Die Wiederwahl der Ausschussmitglieder und Kassenrevisoren ist gestattet.

Die Wahl geschieht durch Stimmzettel, kann aber auch auf Antrag, wenn kein Widerspruch erfolgt, durch Zuruf vollzogen werden.

Mit der ordentlichen Mitgliederversammlung soll ein wissenschaftlicher Vortrag verbunden werden.

Vereinsleitung.

§ 7. Die Leitung der Vereinsgeschäfte geschieht durch den Ausschuss. Dieser besitzt das Recht der Zuwahl bis auf die Zahl 36.

Der Ausschuss wählt nach Stimmenmehrheit aus seiner Mitte den Vorsitzenden, Schriftführer und den Schatzmeister, sowie deren Stellvertreter.

Der Vorsitzende, dessen Stellvertreter und der Schriftführer bezw. dessen Stellvertreter vertreten den Verein nach aussen und bilden den Vorstand des Vereins.

Der Ausschuss wählt ferner Fachkommissionen, denen die in § 8, Abs. 1 bezeichneten Angelegenheiten zur Begutachtung vorgelegt werden.

§ 8. Der Ausschuss bestimmt auf Vorschlag des Vorstandes und nach Anhörung der zuständigen Fachkommission (§ 7, Abs. 4) die Auswahl der Stipendiaten (§ 2, Abs. b), die Subventionierungen (§ 2, Abs. c) und die von dem Verein herauszugebenden Schriften (§ 2, Abs. a).

Sitzungen des Ausschusses werden von dem Vorstand einberufen. Der Ausschuss beschliesst nach Stimmenmehrheit. Bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Herauszugebende Schriften.

§ 9. Die vom Verein herauszugebenden Schriften (§ 2, Abs. a) müssen streng wissenschaftlichen Charakter tragen.

§ 10. Jedes Mitglied des Vereins erhält die Zeitschrift desselben und das Jahrbuch des Verbandes der Literaturvereine unentgeltlich sowie auf Verlangen ein Exemplar der vom Verein herausgegebenen Schriften zu 70 Prozent des Ladenpreises. Die Stifter (§ 3, Abs. a), sowie die Mitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von mindestens 100 Mark leisten, haben ein Anrecht auf ein Freiexemplar aller vom Verein herausgegebenen Schriften.

§ 11. Für jede vom Verein herausgegebene Schrift ist dem Verfasser ein Honorar zu zahlen, dessen Höhe vom Ausschuss zu bestimmen ist.

Stipendien.

§ 12. Mit Jahresstipendien (§ 2, Abs. b) können jüdische Gelehrte bedacht werden, die eine höhere jüdisch-theologische Lehranstalt absolviert haben oder sonst ihre wissenschaftliche Ausbildung nachweisen und dartun, dass

sie mit einschlägigen wissenschaftlichen Forschungen beschäftigt sind. Die Höhe des Stipendiums wird vom Ausschuss festgesetzt.

Fond.

§ 13. Alle Beiträge von 300 Mark und darüber müssen, soweit die Geber nicht anderweitig bestimmen, dem Fond zugeführt werden.

Von dem Fond sollen, dringende Notfälle ausgenommen, nur die Zinsen für die laufenden Ausgaben des Vereines verwendet werden.

Der Fond wird in mündelsicheren Papieren oder Hypotheken angelegt.

Abänderung der Satzungen.

§ 14. Eine Abänderung der Satzungen kann nur mit Dreiviertelmehrheit von der ordentlichen Mitgliederversammlung (§§ 4—6) beschlossen werden, sobald ihr mindestens ein Drittel der Mitglieder beiwohnt. Ist diese Anzahl bei der ordentlichen Mitgliederversammlung nicht anwesend, so ist eine ausserordentliche Mitgliederversammlung zu diesem Zweck einzuberufen, die mit Dreiviertelmehrheit endgültig zu beschliessen hat.

Auflösung des Vereins.

§ 15. Der Verein wird aufgelöst, wenn seine jährlichen Einkünfte unter 1000 Mark sinken, oder eine zu diesem Zwecke einberufene Mitgliederversammlung, der mindestens ein Drittel der Mitglieder beiwohnt, mit Dreiviertelmehrheit der Anwesenden die Auflösung beschliesst.

§ 16. Im Fall der Auflösung ist das Vermögen des Vereins jüdischen Instituten zu überweisen, die ähnliche wie die im § 2 genannten Zwecke verfolgen.

Unberechtigtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Isaak b. Mose Or Sarua.

Von J. Wellesz.

I. Einleitendes.

Das Werk Or Sarua des R. Isaak b. Mose aus Wien ist für die Entwicklung der Traditionswissenschaft von hervorragender Bedeutung. Denn es führt uns nicht nur in die französischen, deutschen und böhmischen Talmudschulen des XIII. Jahrhunderts, sondern zeigt uns auch den Weg der späteren Vollendung der Halacha. Auf die Entstehung desjenigen grossen Sammelwerkes, das dem Codex des R. Joseph Caro zu Grunde liegt, auf die Turim des Jacob ben Ascher, haben, die deutschen Schulen eingewirkt, die von den französischen abhingen. Deutsche Talmudjünger übernahmen die Erklärung und dialectische Behandlung des halachischen Stoffes, verbreiteten diese Lehrweise in Deutschland, und zwei Jahrhunderte später war es ein deutscher Lehrer, Ascher b. Jechiel, der diese Lehrweise in Spanien heimisch machte. Es scheint, der Weg von Frankreich nach Spanien führte über Deutschland. Jedenfalls zeugt dieser Umstand von einem Kreislaufe des Geistes, wie in verflossenen Jahrhunderten die palästinischen Schulen auf die babylonischen, diese wieder auf jene eingewirkt haben, und wie in späterer Zeit das Talmudstudium durch eine sonderbare Fügung — von der uns Abraham Ibn Daud erzählt[1]) — aus dem Orient nach dem Westen gedrungen war, um in erweitertem Masse und in einem grösseren Kreise seinen Weg wieder nach dem Osten zu suchen. Es liesse sich dieser Kreislauf auch auf

[1]) Sepher ha-Kabbalah, ed. Prag, 48 b. Wird auch die Begebenheit in jüngster Zeit anders ausgelegt, so kann die Tatsache selbst, dass das Talmudstudium aus dem Orient nach dem fernen Westen gebracht wurde, nicht beanstandet werden.

anderen Gebieten menschlicher Geistestätigkeit nachweisen, ein ehrwürdigeres Beispiel aber als das der jüdischen Traditionswissenschaft kaum anführen. Die Continuität des Geistes ist als ein hervorragendes völkerpsychologisches Merkmal bei allen Völkern, die Bleibendes geschaffen, anzutreffen. In so hervorragendem Umfange jedoch ist dieses Gesetz nur eine Eigentümlichkeit der jüdischen Volksseele.

Es giebt kaum ein zweites Gebiet der menschlichen Geistestätigkeit, auf welchem die Individualität des einzelnen Schriftstellers so wenig zur Geltung gelangen konnte wie auf dem des Talmudstudiums. Jahrhunderte haben hier ihr Bestes geleistet, um den Weg der Halacha zu ebnen, den Text der Massichthoth zu weben, das Gesetz zu erklären. Die schriftstellerische Persönlichkeit des Einzelnen verschwindet hinter seiner Leistung und erscheint immer nur in der Vervielfältigung der Schüler. Der Mensch ist stets unendlich mehr als die Summe des von ihm Geschaffenen und Ausgegangenen.

Suchen wir aber dennoch einen Mann, der die Alleinherrschaft für lange Zeit behalten hat, und an dessen Namen die Entwickelung der Traditionswissenschaft angeknüpft hat, so ist es merkwürdigerweise nicht Maimûni, der mit seiner »starken Hand« die Arbeiten von Jahrhunderten in einem Werke geeinigt hat, indem er das Zusammengehörige ordnete und einteilte und das Zerstreute sammelte und unterbrachte. Es ist und bleibt vielmehr Alfassi der Einzige, an den sich alle Compendien der tossaphistischen Schule angelehnt haben, gleich als ob es jenem ganzen Zeitalter nicht darum zu thun gewesen wäre, das Ergebniss der Halacha festzustellen und zu sichern, sondern nochmals den Weg zu gehen, den einst Jahrhunderte gewandelt sind. Alfassi hat auch in formaler Hinsicht streng die Einteilung des Talmud befolgt und sich selbst ganz im Hintergrunde gehalten. Er lässt den Talmud sprechen. Das ist sein Verdienst. Maimûni jedoch tritt mit der ganzen Kraft seiner

Persönlichkeit in den Vordergrund, und dürften wir ein Bild gebrauchen, so könnten wir ihn mit einem Kunstgärtner vergleichen, dessen ordnende Hand auf Schritt und Tritt zu gewahren ist. Wollte man aber deshalb die Halachoth des Alfassi geringschätzen, so könnte man das überschwängliche Lob des R. Isaak (des Alten) — dass Alfassi sein Werk des heiligen Geistes voll geschrieben habe, — kaum verstehen, ja man würde den Grundgedanken des Gesetzesstudiums, welches von jeher nicht auf die Praxis Rücksicht nahm, sondern den Verlauf der Halacha vor Augen hielt, missverstehen.

Der Talmud ist das lebendige Organ der Entwickelung, und von einer Abschliessung des Judentums im maimûnischem Sinne kann nicht die Rede sein. Das Judentum ist ein Lebensgefüge, und leben heisst sich entwickeln. Entwickelung aber ist Veränderung. Darum ist auch die Codificirung des halachischen Stoffes nicht gelungen. Das Werk Joseph Caro's ist eben auch nur ein Versuch geblieben, wie diejenigen seiner Vorgänger es gewesen sind. Wie im Grossen, so auch im Kleinen. Die dialectische Schule ist dem halachischen Stoffe näher getreten als die systematische, die glossatorische Thätigkeit der Tossaphisten entspricht mehr dem Geiste des Gesetzesstudiums als die novellistische der spanischen Lehrer. Jene dringt in den Gedankengang des Talmud ein, indem sie sich in die Einzelheiten seines Stoffes versenkt, diese sichtet das Material, ordnet die Ansichten und legt auf den Gedanken das Hauptgewicht; jene erhielt die Discussion, diese suchte das Ergebniss derselben; jene, überzeugt von der Unendlichkeit der halachischen Materie und begnügte sich mit dem Commentare; diese, die Grenzen absteckend, fand dem Gegebenen immer neue Seiten ab und versuchte sich im Compendium. Dabei fehlt es nicht an dem Bestreben, beide Geistesrichtungen, Commentar und Codex, zu vereinigen. Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck in den Werken

deutscher Talmudgelehrter, in den Arbeiten des Elieser b. Nathan, des Elieser b. Joël ha-Levi und besonders im Or SARUA des Isaak b. Mose.

Auch die Bücher haben ihr Schicksal. Dieser so oft angeführte Satz des römischen Schriftstellers ist uns nicht nur in jener Variation bekannt, dass selbst die Thorarolle in der Bundeslade ihrem Geschicke unterworfen sei, sondenn bewahrheitet sich in den mannichfachen Leiden des ganzen jüdischen Schrifttums.

Das Werk OS [= Or Sarua] war nicht weit verbreitet. Selbst in Deutschland war es nur einem kleinen Kreise bekannt. Im XIV. Jahrh. ist es schon höchst selten. Isserlein besitzt keines, und in Wiener Neustadt ist keines zu finden [Leket Joscher II, 10 a]. Nicht nur der grosse Umfang des Werkes verhindert die Verbreitung desselben. Selbst die Auszüge des OS. — das kleine OS., dessen Redacteur Chajjim, der Sohn des Verfassers, ist, — konnte nicht in weitere Kreise dringen. Der Grund liegt wahrscheinlich in dem Umstande, dass die Persönlichkeit des Verfassers durch die Autorität seiner Schüler und der nachkommenden Generation gewissermassen verdeckt worden ist. R. Meir b. Baruch, Mordechai, Ascher b. Jechiel, gelangten zur Geltung und trugen unwillkürlich dazu bei, dass Isaak b. Mose, der die französische Lehrart nach Deutschland verpflanzt hat, vergessen wurde. Spärlich führten es R. Meir v. Rothenburg, sein Schüler, in seinen Responsen[1]), Simeon b. Zadok in seinem תשבץ[2]), Mordechai b. Hillel[3]), Hag. Maimuniot[4]), das Werkchen ברוך שאמר[5]) des Abraham Baal

[1]) Rsp. 102, 601, 611

[2]) Nr. 99, 105, 123, 194

[3]) Mord. Ber. 64, Pesachim 765, Moëd katon 1537, ר' מאיר שמע מפי היר׳ יצחק מווינא שרבינו גרשום נתאבל על בנו המשומד (JOS. hatte dies von seinem Lehrer Simson de Couçy gehört, II 176 a.) Sabbat 417. Baba Mezia 507 (ausg. Riva di Trento).

[4]) Maimuni H. Sabbath 23, 19[9]; Chamez u-Mazza 8, 6[6].

[5]) p. 5. Abraham Baal Tephillin — sogenannt von Abraham

Tephillin, oder Abraham b. Mose Sonsheim, an. In den Tossaphoth wird das Werk nur zweimal angeführt, Chullin 47 b und Aboda Sara 58 b. In den Auszügen aus den Toss. zu B. Kamma in Bezalel's Schitta wird unser Vertasser erwähnt; ferner in den Resp. des Juda Minz[1]), in den RGA. des Benjamin Seeb b. Mattatja in Morea, der den OS. kennt, p. 102 b ומספר א"ז גדול הועתק אותו תשובה. Auch Jacob d'Illesca in seinem אמרי נועם führt unseren Verfasser an (vgl. Zunz, Zur Gesch. 102.) Wir können alle diejenigen nicht nennen, die in der grossen halachischen Literatur auf das Werk OS. nur kurz hindeuten. Grössere Auszüge daraus bringen[2]) Menachem Recanate (1290—1330) in seinem Buche (neu edirt Pieterkov 1894), in welchem auf die Entscheidungen der deutschen talmudischen Autoritäten vorzüglich hingewiesen wird. R. kennt auch den III. Theil des OS. zum ס' נזיקין und führt die Decisionen unseres Verfassers in civilrechtlichen Fragen sehr oft an[3]). Noch mehr tat für die Verbreitung des OS. der Verfasser des Hagahoth Ascheri, der das Werk excerpirt, da Ascheri selbst es nicht citirt. Die in den Glossen ausführlich mitgeteilten Stellen aus dem Werke sind zur Textrevision des OS. von Bedeutung und erhellen manchen dunklen, oft unverständlichen Satz. Die Absicht des Verf. der Hag. Ascheri ist, wenn er das OS. so reichlich excerpirt und die Auszüge am Rande der Halachot Ascheri's anmerkt, keine polemische. Es besteht diese vielmehr nur darin, das Fehlende zu ergänzen. Ist doch Ascher b. Jechiel der Schüler desjenigen Mannes, dessen Lehrer Isaak b. Mose

---

de Balmes — war ein Schüler des R. Meir b. Baruch. Das Werk ברוך שאמר schrieb eigentlich nach seiner Instruction Simson b. Elieser. vgl. Graetz Gesch. VII, 307. Lunz, Jerusalem II, 12. Not. 37.

[1]) Rga. 10. Juda Minz kennt auch das א"ז קטן.

[2]) Reccanate Nr. 7. 15. 39. 41. 50. 52. 55. 59. 60—62. 73. 80. 87. 88. 93. 106. 119. 135. 137. 138. 143. 151. 152. 156. 157. 159. 186.

[3]) Daselbst Nr. 248. 264. 266. 285. 292. 299. 311. 347. 381. 390. 422. 423. 459. 461. 526.

gewesen ist, und wenn er sich auf das Werk des Letzteren nicht bezieht, so beweist dieser Umstand nur, dass in Spanien das OS. unbekannt war. Auch Jakob b. Ascher kennt es nicht. Auch Joseph Caro besass nicht das grosse OS., und wenn er in seinem Werke den Namen unseres Verfassers anführt, kennt er ihn nur aus den Excerpten der Hagahoth Ascheri oder des Mordechai. Dass OS. nicht benützt wurde, bemerkt R. Mose Isserles in seinem דרכי משה zu Joreh Deah c. 29:

ב"י: כתב המרדכי בשם הראשונים . . ומפני כך השמיטוה הפוסקים.
ד"מ: מה שאומר שהפוסקים השמיטוה אימר אני לא ראינו אינה ראיה ואח"כ מצאתי באו"ז.

Aus Deutschland scheint das handschriftlich nicht verbreitete Werk nach Polen gekommen zu sein. R. Jakob Mulin in seinen Pesakim Nr. 70 erzählt: ובבוקר בשבת העיר הקב"ה עת עיני ובא ב"ה אחד והביא לי ספר זקן ושאלני מהו ומצאתי בו אמרתי הוא סידוש מת"כ וראיתי בתחילתו קצת תשובות אחת היתה כתיבת יד רבינו יצחק א"ז והיה ג"כ בחיבורו ומכיר אני כתיבת ידו כי כמה ימים היה בחדרי.

R. Jakob Mulin also kannte die Handschrift und führt sie in seinen Decisionen einigemal an (Nr. 20, 55). Ueber das fernere Schicksal der Handschrift spricht Akiba Lehren im Vorworte der Sitomirer Ausgabe des Werkes. Sie soll Eigentum des Frankfurter Rabbiners, Saul b. Zwi Hirsch, gewesen sein, der in seinem בשמים ראש auch einen Auszug aus OS. bringt. Auf dem Einbande der Handschrift befindet sich sein Name in deutscher Sprache. Später kaufte das Manuscript ein Bruder des Akiba Lehren, Abraham Zwi Hirsch, von einem Juden aus Lemmer. Der I. und II. Theil wurden in Sitomir 1862, der III. und IV. Theil in Jerusalem 1887—90 herausgegeben.

Asulai in seinem Schem ha-Gedolim II, 47 erwähnt, dass in der Venetianer Ausgabe des Talmud um die פסקי הרא"ש ein kurzer OS. zu finden sei. S. D. Luzzatto in seinem בית אוצר I, 112 führt an, dass Salomon Bassewi (באזיבי) zu Ascheri

auf Moëd einen handschriftlichen kurzen OS. besass. Doch scheint in beiden Fällen der kurze OS. mit den Hagahoth Ascheri identisch zu sein. In der Sabionettaer Ausgabe (1533) des Ascheri findet sich zu den Tractaten Erubin, Pessachim und Jebamoth auch ein kurzer OS. Vgl. Rabbinowitz, מאמר על הדפסת התלמוד.

Vgl. noch die Anzeige von Or Sarua in Zunz' gesammelten Schriften III, 128—131 (aus המזכיר VIII_2).

II. Leben des R. Isaak b. Mose.

Die näheren Lebensumstände des Verfassers sind uns nicht bekannt. Die geschichtlichen Quellen haben nur Spärliches über ihn erhalten, und was sie berichten, ist schnell erschöpft.

1. Gedalja Ibn Jachja in seinem Schalschelet ha-Kabbala (ed. Warschau, p. 26) hat das Werk selbst nicht gesehen, aber in einem קונטרס ישן gefunden, dass der Vater des Verfassers Mose hiess. «ר' יצחק היה בדור הזה חכם גדול». Seine Lehrer wären: R. Jehuda aus Paris (wie aus dem 90-ten Rsp. des Joseph Kolon zu ersehen); R. Eliëser b. Joël ha-Levi (nach Mordechai, zu Chullin c. III); Simson aus Couçy (nach Mord. Baba Mezia c. V); Ephraim b. Natan (nach Mord. Chullin VII). Seine Zeitgenossen sind: Samuel b. Chofni ha-Kohen (!) und Samuel Messer Leon (Rsp. d. Joseph Kolon Nr. 166?). Aus einem anderen קונטרס ישן folgt wieder, dass ריא"ז der Lehrer des R. Jehuda b. Isaak aus Paris gewesen sei — also gerade das Gegenteil der früheren Angabe. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, jeden Ring in der »Lügenkette« des Gedalja Ibn Jachja, und jedes Detail darin zu ergründen. Aber letzteren Widerspruch löst die Annahme, dass wir es hier mit einem

[1]) Ausser Isserles, kennt den OS. Joël Serkes, der ihn in seinem בית חדש oft anführt. Jore Dea 351. 368. Das אז קמן kennt Serkes auch ib. 353. Josua Falk und Sabbathai Kohen führen ihn auch an, aber zumeist aus zweiter Hand.

Schreibfehler zu thun haben. Anstatt ריא"ז ist ריה"ז, d. i. R. Isaak der Ältere zu lesen, was auch den Tatsachen entspricht.

2. Abr. Zacuto in seinem Juchassin (p. 185) erwähnt, dass R. Isaak der Schüler R. Simcha's war und auch R. Isaak aus Wien genannt wurde.

3. R. Joseph Kolon führt an, dass IOS. nach Maimûni lebte, weil er ein Schüler des משה מספריש (?!) gewesen sei, wie dies Mordechai, Pessachim II Cap. in seinem Namen citiert (Rga. Nr. 90). Vgl. Conforte, Kore ha-Dorot, Berlin 1856. p. 20 a b. Mose aus Paris ist vielleicht Mose de Couçy.

4. Asulai in seinem Schem ha-Gedolim I, 304 weiss schon Näheres über unseren Verfasser. Er war danach ein Zeitgenosse Nachmani's, lebte am Anfange des sechsten Jahrtausends, war ein Schüler des R. Jehuda aus Paris, des R. Eliëser b. Joël ha-Lëvi, Lehrer des R. Meir ha-Levi und des R. Meir aus Rothenburg. Asulai hat auch den OS. zu נזיקין und zu נשים gesehen.

Die erstgenannten Chronisten kennen das Werk und unseren Verfasser nur aus den Citaten des Mordechai. Aber das Werk selbst bietet höchst dürftige Angaben. H. Gross in dieser Monatsschrift (1871, p. 248) hat diese Daten benützt, kannte jedoch den damals noch nicht erschienenen III. und IV. Teil des OS. nicht. Er konnte daher nur eine Skizze liefern. Gross nimmt an, dass R. Isaak aus Böhmen stammte, aus einem slavischen Lande, das er mit dem Namen כנען bezeichnet, dessen Sprache er sich häufig in seinem Werke zur Erklärung schwieriger Ausdrücke bedient. Diese Beweisführung ist nicht so unzweifelhaft klar, da IOS. auch Sachsen[1]) und die Stadt Meissen[2])

[1]) Sachsen erwähnt er I, 200 ועל דא סמכי בני מלכותינו בארץ שושניא; II, 138 b ובמלכותינו בשושניא עושים חתני תורה סעודה נסורה ומזמנים מבני הקהל ונותנים להם מאכלים טובים אווזות ותרנגולים.

[2]) IV 65 b זכורני כשאני המחבר נער קטן והיו מציירין במיישין בבית הכנסת

erwähnt. Er erinnert sich als Kind in der Meissener Synagoge Vögel und Bäume abgebildet gesehen zu haben. Die Annahme, dass unser Verfasser ein Meissener war, ist nicht unbegründet. Die slavischen Worterklärungen bestimmen keineswegs sein Heimatsland, da er sich doch auch deutscher und französischer Wörter bedient, um schwierige Begriffe und Gegenstände zu erklären. IOS. lebte in Böhmen, war in Deutschland in der Rheingegend, in Frankreich und Ungarn und wirkte in Wien. Seine Sprachkenntnisse können daher als Beweis seiner Abstammung nicht angeführt werden. Ein rühriges reges Leben herrschte am Ende des zwölften Jahrhunderts in den rheinländischen Gemeinden und ein innig geistiger Verkehr mit Böhmen und Frankreich.

Böhmen ist durch seine Gelehrten, auf die man in der religiösen Praxis sich stützen darf, berühmt. Ephraim b. Isaak erwähnt dies in einem Schreiben an Joël ha-Levi[1]). Die rituellen Gebräuche der böhmischen Synagogen können denjenigen des rheinländischen und französischen an die Seite gestellt werden. IOS. nimmt auf diese Gebräuche oft Bezug und gedenkt seiner böhmischen Lehrer pietätsvoll[2]), wahrscheinlich weil er ihre Schule in der Jugend besuchte und diese auf seine Gedankenrichtung einwirkten. Als seine Lehrer in Böhmen nennt IOS. folgende: 1. Jakob b. Isaac ha-Laban in Prag, II 177; 2. Elieser b. Isaac — mit

---

.עומות ואילנות. Der Wortlaut dieser Notiz spricht für unsere Vermutung Gastfreund: Wiener Rabbiner Einl., will den Beweis, dass JOS. ein Deutscher war, mit solcher Emphase erbringen, als ob das eine Ehrenrettung für den Mann und eine Erlösung vom Slaventum wäre. Ueber Bilder in der Synagoge vgl. Meir Rothenburg Rga. 610. Mordechai סוף כל הצלמים 840. Tossaphoth. Joma 54. In der Kölner Synagoge waren Tierfiguren gemalt, was Eljakim b. Joseph für unstatthaft erklärte. Rabia Nr. 1049. Zur Heimatsfrage will ich noch den Umstand anführen, dass JOS. drei Flüsse nennt, den Rhein, die Donau u. die Elbe. II 3 a בנהרות גדולות כגון דונאי ורינום ולבו שהם עמוקים.

[1]) והנה בארץ כנען יש חכמים מחוכמים.

[2]) I[8], 14. II 177, 178 רבותי שבבהם ניע.

dem Tossaphisten Elieser aus Böhmen identisch — einen Schüler des R. Tam, nach dessen Vorträgen er Tossaphot anlegt. (II 32b, vgl. Elia Misrachi Rga. 53). Er lebte in רוס״א, das ist Reussen (AS. § 118) und wird II 79a Sanh. § 98, AS. § 130, 244, 256, 262 angeführt; 3. Abraham b. Asriel, den Verfasser des »Arugath ha-Bossem« und Machsorcommentator II 48a, vgl. ChOS. Nr. 185. Aus seinem Werke hat der selige Prof. Kaufmann in der Monatsschrift 1882 (XXXI), S. 316—24, 360—70, 410—22, 564—66, aus seinem Machsorcommentar im Magazin 1886 (XIII) S. 129—60 Vieles mitgetheilt; 4. Isaak b. Mordechai — ריב״ם — in Prag I 200b, II 120, 178. BK 62 §.

Diese Gelehrten standen mit Deutschland in Verbindung; Isaak b. Mordechai lebte später in Regensburg, Elieser b. Isaak in Speier. Auch unseren Verfasser finden wir in den letztgenannten Städten. Er führte ein unstätes Wanderleben und suchte die namhaftesten Lehrhäuser seiner Zeit auf, um seine Kenntnisse zu vermehren. In dieser Zeit war das Talmudstudium nur durch persönliche Übergabe und Übernahme von Mund zu Mund möglich. Der halachische Stoff war noch flüssig, und die Erklärung der Tractate musste unmittelbar von den Lehrern gehört werden. Wohl mögen auch äussere Lebensumstände IOS. zu seiner Ruhelosigkeit gezwungen haben. Er war ein armer Mann, wie er in der Einleitung seines Werkes (I 12b) bemerkt: אשר גדל בעוני ובמלמולים. Aber auch dies gehört zur Charakteristik der Zeit, gerade so wie der Wandertrieb der jüdischen Gelehrten. Wissensdrang und Wandernot gehen Hand in Hand und gehören zu einander, und oft ist der erste Umstand das leitende Motiv gewesen. In Regensburg ist es R. Jehuda ha-Chassid und sein Sohn Aharon, die auf unseren Verfasser von Einfluss sind. Von R. Jehuda dem Heiligen hat er die religiöse Gemütsrichtung, den Hang zur Verinnerlichung der Gebräuche, die mystische Anschauung, vielleicht auch das Princip, haggadische Stellen zu deuten.

Ein homiletischer Zug, der IOS. von den nüchternen Halachisten unterscheidet, gehört zu seiner Charakteristik und muss bei der Beurtheilung seines Werkes hervorgehoben werden. Dass er Sinn hat für synagogale Gebräuche, für liturgische Eigenheiten, dass er den jerusalemischen Talmud, die Pesikta und die Midraschim als Quellen gelten lässt[1]) neben den streng halachischen, dies dürfte sich auf den Einfluss seiner deutschen Lehrer, und besonders auf R. Jehuda ha-Chassid und R. Eleasar aus Worms, zurückführen. Schon die Benennung des Werkes אור זרוע, eine Anspielung auf R. Akiba's Namen, den er in einem Psalmvers (97 f. 11) angedeutet findet[2]), die an die Buchstabendeutung der אותיות דר' עקיבא erinnernde Einleitung und einzelne Partien aus dem Werke[3]) zeugen hierfür. Von den deutschen Schulen hat er diese mystische Richtung, diese fromme Gesinnung, das innere Gepräge, den sittlichen Ernst, den Glauben an das Übernatürliche. IOS. war ein Homiletiker. Auch sein Sohn wird als ein Verfasser von דרשות genannt[4]).

Jehuda ha-Chassid, den IOS. מורי הקדוש (II 3a) nennt, führt er in שחיטת חולין (I 108), in הלכות תפלין (I 154, 55)

---

[1]) OS. I, 34 b מיהו אשכחן שאנו נוהגים עים אגדה כנגד תלמודינו II, 12, ואפילו תאמר סליג אתלמוד דידן נראה בעיני שיש לנהוג כמו בפסיקתא שהרי מצינו כמה מנהגים שאנו מניחין תלמוד דידן ועושים על פי שאר ספרים של אגדה vgl. das Rga. d. Jesaia di Trani I, 218 b der gegen die Anschauung unseres Verfassers, den jerusalemischen Talmud als Quelle gelten zu lassen, auf die vielen Fehler des Letzteren hinweist. Die Vorliebe unseres Verf. für den jerus. Talmud rührt aus den deutschen Schulen her. Auch bei R. Simcha ist d'ese Vorliebe zu finden. Das Talmudexemplar des IOS. ist wahrscheinlich lückenhaft gewesen. II 164 b ובירושלמי שלפני לא מצאתי אבל יש לו להיות בודאי. Von R. Juda Sir Leon hat er die Mittteilung, dass der jer. Talm. auf die Authenticität der Tradenten nicht immer beglaubt ist שכן דרך הירושלמי להחליף האמוראים BK. § 396.

[2]) I 5a קראתי בשם זה החיבור אני המחבר יצחק בן משה נבי"ה מפני חבה יתירה שמצאתי בזה המקרא אור זרוע.

[3]) I 227 פירושי מקלות. Die Einleitung zu ה' צדקה und sonst.

[4]) Terumath ha-Deschen Nr. 54. 58.

an; וסבורני שזהו מה שפירש מורי החסיד, sein Werk ספר חסידים erwähnt er I 156 und hat uns auch einige mündliche Überlieferungen von ihm erhalten, I 41a: והחסיד הגדול מורי חי׳ר יהודה החסיד זצ׳ל אמר לי שצריך ש׳צ להיות אהוב לצבור, die Anstellung des Vorbeters muss eine einstimmige sein; I 109b: der Werth einer Benediction ist 10 Goldstücke. כך מורי ר׳ יהודה החסיד אמר לי שהשדים מאמינים :II 78. קבלתי מפיו הקדוש ואני שמעתי מפי ר׳י החסיד זצ׳ל שהיה רב גדול ומובהק :II 18b. בתורה לרבים אחר והיה גוזר שהיו מאריכים בבהכ׳נ שהיה בדעתו למהר ללמוד ונענש רב גדול על ככה באותו עולם [im Texte ist eine kleine Inversion: ומובהק אחד היה גוער לרבים]; daselbst führt er auch in seinem Namen an, dass im Winter der Gottesdienst im Hause verrichtet werde, wenn es zu kalt ist; AS. § 200, ואני המחבר שמעתי מפי הקדוש ר׳ יהודה החסיד זצ׳ל בלשון הזה שכל מי ש׳אכל בלבושה לא יזכה לאכל לויתן (Verbot des Stör's); II 129b Juda ha-Chassid und Elieser b. Joël ha-Levi fasten zwei Tage am Jom ha-Kippurim; I 22a, Juda ha-Ch. und R. Abraham b. Mose lesen während der Thoralection in der Synagoge שנים מקרא ואי תרגום; ein Responsum des R. Elieser aus Böhmen an Juda ha-Ch. betreffs der Bezahlung der Vorbeter ist für das Leben der Gemeindebeamten im Mittelalter von Interesse. Juda ha-Ch. will die Spenden und Gaben abschaffen (I 40b).

In Regensburg verkehrte IOS. mit Jehuda b. Mose b. Ephraim und mit dessen Bruder Abraham b. Mose, dem Grossen[1]). Hier lebte auch Mose b. Chisdai aus Tachau, Mose Taku genannt, ein nüchterner Halachist, der sich von der Philosophie und Mystik fernhielt. Im OS. ist ein Resp. von ihm mitgeteilt in der Angelegenheit eines Sohnes des R. Jakob in Magdeburg, den die Gemeinde als Nachfolger seines Vaters nicht annehmen wollte (I 41a); ferner seine Entscheidung bezüglich des Ritualbades in Regensburg (I 85b). Auf seinen Regensburger Aufenthalt bezieht sich IOS. noch dreissig Jahre später, indem er eine

[1]) I, 208, II 14b wo der Text corumpirt ist: בן משה ( ) ומורי הריר.

Entscheidung, die er Simcha b. Samuel aus Speier zur Begutachtung vorgelegt hat, anführt (I 199b, ebenso II 23a).

R. Eleasar b. Jehuda aus Worms, ein Schüler des Juda ha-Ch. — genannt Rokeach — gehört ebenfalls in diesen Kreis. Mündliche Überlieferungen von ihm citirt IOS. I 41b, II 30, seine Werke unter dem Anführungsworte מצא, סיוש, כתב II 19, 22, 47, AS. § 299. Er nennt ihn immer מורי, was nicht als blosse Höflichkeit betrachtet werden muss.

Ein inniges Verhältniss verband IOS. mit Simcha b. Samuel, einem hervorragenden Gesetzeslehrer, der mit Simcha aus Vitry oft verwechselt wurde. Simcha b. Samuel in Speier war ein Schüler des R. Isaak b. Ascher und Schemarja des älteren, correspondirte mit Elieser b. Joël ha-Levi und wird von IOS. als Verfasser eines Werkes: ס' עולם (I 212b. in der Ausgabe ist ס"ע ausgefallen BK. § 366, AS. § 186, ChOS. Nr. 9, 10, 127. Ascheri's Resp. 84, 3. Zunz, Ltg. d. syn. Poesie Not. 30, S. 621) und als Verf. halachischer Commentare, die nach den Perikopen geordnet waren (I 83a כתב מורי ר' שמחה בפירושיו פרשת שמיני, I 86 בפירושיו), genannt. Ein Werk: ספר העתים führt הלכות מועדים in אמרכל an[1]). Seines Aufenthaltes in Speier im Hause des R. Simcha, der ihm Lehrer und Freund war, gedenkt IOS. II 159 (וזכורני כשאני המחבר באשפיירא בבית ר' שמחה שאכלו בבית המדרש) und AS. 271 (וזכורני כשאני באשפיירא בבית ר' שמחה זצ"ל בא לפניו ביום הששי אחר ר' שמואל בן אברהם הלוי). Dieser Samuel b. Abr. ha-Levi (Bonfant

[1]) ס' העתים ה' קונטרסים Wien 1864, vgl. ChOS. Nr. 10. Das behandelte den Ritus der Festtage, wie dies aus den Citaten des אמרכל ersichtlich ist. S. 22a. כתוב בספר העתים ר"ה ויוה"כ שחל להיות בשבת במנחה אומרים צדקתך שהרי כתיב ויגבה ה' צבאות ib. b. תוספתו (של יוה"כ) מבעוד יום סמוך לשקיעת החמה וכן כתב רב שמחה בספר העתים ששמו אותם כתוב בספר העתים ערבה מנהג נביאי" S. 23 שאין מזכירין (על התורה במנחה) ולא בעי ברוכי. Zunz Ltg. 310. nennt dieses Werk nicht. Das ס' עולם handelte über civilrechtliche Fragen.

ha-Levi) hat einen Piut über die Metzelei in Frankfurt geschrieben (Zunz, Ltg. 341. Vgl. הגה' שערי דורא Nr. 39).

IOS. legte R. Simcha seine halachischen Entscheidungen zur Begutachtung vor und stand mit ihm in regem Briefwechsel. R. Simcha nannte ihn רבי וחבירי, חבירי I 224. 226; beklagte den Tod des מורי חקדוש ר' אברהם, der mit Abraham dem Grossen identisch zu sein scheint und später erblindete (השביה יחזיר מאור עיניך).

In Bonn ist Elieser b. Joël ha-Levi sein Lehrer (I 18a, II 45, 75. BK 400, B. M. 94 wird der Wohnort hervorgehoben בון. לוכין ist ein Schreibfehler) R. Elieser ist der hervorragendste Lehrer des Isaak b. Mose, der ihn mit grosser Verehrung nennt (II 49a בעל המעשים, II 16a גבור בתורה, I 223 נאון ויסוד עולם). Seine Schriften אבי העזרי, אביאסף, סירוש הבתוכה oder משמש הכתוכה, seine Tossafoth schweben unserem Verf. stets vor; sein Vorgehen in streitigen Fällen, und seine mündlichen Ueberlieferungen gelten ihm als Richtschnur. Seinen יסוד erwähnt IOS, II 156a. Aus dem Abiësri schreibt er ab II 180a. Bei ihm lernte er ח' מריסות (II 118). Mit ihm correspondirte er und beklagte seinen Tod (I 214, ChOS. Nr. 56). Er wurde auf eigenen Wunsch mit den Schaufäden am טלית begraben II 171 c. Elieser ha-Levi ist einer der Hauptlehrer des IOS. Über ihn vgl. Gross, Monatschr. XXXIV, S. 303ff. und Ch. N. Dembitzer's Einl. zu ס' ראביה, Krakau 1882. Ein unbekanntes Werk von ihm führt אמרכל an: ר' אבי העזרי כתב באגדה אבי מלכי (ה' קונטרסים S. 21.). Sein אביאסף führt IOS. in den neu edirten Theilen oft an: I 204b. BK. § 299, 427, 436, 461 בשער העשרים בשערי השבועות. BM. § 243, 246. Auch unter וכתב, וסמק angeführt. Seine Toss. zu Kethubboth I 213a, sein משמש הכתובה I 202 ChOS. Nr. 238, BB 107 §.

In Würzburg, wo auch Elieser ha-Levi eine Zeit geweilt hat (II 58a), verkehrte er mit Jonathan b. Isaak, den er auch מורי nennt und im III. Theile seines Werkes oft

erwähnt[1]). Hier war auch R. Meir aus Rothenburg sein Schüler und dies kann um das Jahr 1240 gewesen sein[2]).

Wissensdurst und Wandertrieb führten unseren Verfasser auch zur Quelle talmudischer Gelehrsamkeit nach Frankreich. Der Zeitpunkt dieser Reise fällt auf das Jahr 1215, da Papst Innocenz III. damals die Einführung des Judenzeichens — eines Rades auf dem Kleide — verordnete. וכשהייתי בצרפת היינו מוליכים אופנים על הבגדים בעת ההיא II 39a. Das Rad soll eine Anspielung auf Psalm 83, 14 sein (vgl. RÉJ. 1883, 81—95).

Der Aufenthalt des IOS. in Frankreich, sein Verkehr mit den namhaften Tossaphisten, R. Jehuda Sir Leon[3]) und R. Simson de Couçy, und die Lehrweise der Hochschulen hat auf R. Isaak einen tiefen Eindruck gemacht. R. Jehuda b. Isaak Sir Leon, ein Schüler R. Isaak des Alten, war Leiter einer talmudischen Schule in Paris, zu deren Hörern Mose de Couçy und Jechiel b. Joseph, genannt Sir Vives, der Nachfolger seines Lehrers in der Leitung dieser Schule, gehörten. R. Jehuda's Erklärungen, Schriften — seine Tossaphot (edirt Warschau 1863) — und Entscheidungen haben in unserem Verfasser den Gedanken erweckt, seine Notizen, die er in den böhmischen und deutschen Schulen gesammelt hat, in einem Werke zusammenzufassen. Die Anlage des Or Sarua fällt vor das Jahr 1224. Dieses Datum ist sicher aus den Euphemieen zu entnehmen, da IOS. im ersten Teile seines Werkes Juda Sir Leon als lebend „שלי" anführt, und das Todesjahr desselben 1224 war. Seines

[1]) I 39a BK. § 189, 197, 198, 200. B III § 197, 359. Ein Rsp. des Simcha b. Samuel an ihn Sanh. § 51.

[2]) Mordechai, M. Katan 925. זכורני כשהייתי תינוק והייתי בוירצבורק הציקותי טים עיי הרדיי מוין. (Mord. RdT. 1732).

[3]) Ueber Jehuda Sir Leon s. Gross, Magazin IV, 173 V. 179. Gallia Judaica 519. Den Namen Sir Leon trägt auch Samuel b. Chajjim a. Verdun OS I, 44 II, 150h. So ist auch שיר אויל in Luria's 29 Rsp. zu verbessern. Gross GJ. 206 hält zwar diesen Namen für einer Verwechslung mit Messer Soldi.

Aufenthaltes in Paris gedenkt IOS. II 6b: ראיתי בצרפת בבית מורי ר' יהודה בר יצחק שפעמים מקררים צלנ"ט שלהם דהיינו מטון[1]) ובשבת מרם עת האוכל מדליקין העבדים אש סמוך לקדרות כדי שיתחממו במוב.

II 28a: וכן ראיתי מורי ר' יהודה בר יצחק זצ"ל כשהייתי בביתו בפרי"ש שהיה לוקח קש לפניו וקטמו לחצות בו שניו.

II 29b: מותר לתת סך עם המים ועם השמן ועם היין אצל האש בשבת . . . וכן ראיתי בבית מורי ר' יהודה ברי' בפרי"ש.

AS. § 179: ואני ראיתי בפרי"ש בחג הפסח לאחר שיצאו מבית הכנסת שהתיר מורי ר' יהודה ר יצחק זצ"ל מעם לפנם והרב ר' יחיאל בן יוסף היה באותו מעמד.

AS. § 262: וכשהייתי אני יצחק בן משה יוצק מים אל ידי רבינו יהודה בר יצחק זצ"ל ראיתי כשהיה יושב ביום טוב בפסח לאחר בית הכנסת לפני פתח ביתו וכת תלמידים ובעלי בתים עומדים לפניו.

IOS. benutzte die Schriften seines Lehrers I 23a העתקתי לשון מורי האריה. BM. 202 § ואני המחבר העתקתי מכתב יד מורי ר' יהודה בר יצחק זצ"ל הנקרא שירליאין שזהו לשון ר"ת זצ"ל.

In Paris verkehrte er auch mit Isaak Cohen פרובנא (Provins G. J. 526) der ebenfalls ein Schüler des R. Jehuda Sir Leon gewesen sein mag (eine Anfrage an ihn findet sich (II 110a). Ferner mit seinem Lehrer Simson de Couçy (B. Mezia § 134 אבל אני שאלתי למורי הרב ר' שמשון דכוסי זצ"ל II 39a, 176a) dem hervorragenden Tossaphisten, der השר מקוצי genannt wird. In Provins ist er Schüler des Jakob b. Meir II 110a, zu dessen Hörern auch Samuel b. Salomo Sir Morel gehörte (vgl. G. J. 495).

---

[1]) Es ist dies eine eigene Erklärung des bekannten »Schalet«, der Sabbathspeise. IOS. erklärt das Wort aus dem franz. celer — verbergen. Vgl. Zunz, Gottes d. Vortr. 456. Not. Das Wort »Schalet« ist das mittelfranzösische chauld (calidus), woraus im Neufranzösischen »chaud« wurde. *[Ich halte das Wort vielmehr für das part. „chalant" von chaloir und für die genaue Uebersetzung von* חמין. *Br.]*.

(Fortsetzung folgt).

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Fortsetzung).

Schon unter den ersten Dozenten Wittenbergs befand sich einer, der des Hebräischen nicht ganz unkundig war, Nicolaus Marschalk, der auch als erster Kenner des Griechischen in Wittenberg zu erwähnen ist[1]). Kurz bevor er nach Wittenberg übersiedelte, etwa 1502, hatte er in Erfurt in seiner Privatdruckerei die erste selbständige Ausgabe der Introductio perbrevis ad hebraicam linguam des Aldus Manutius[2]) nachgedruckt[3]) und damit den hebräischen Druck in Norddeutschland inauguriert[4]). Seine Kenntnisse in der Sprache waren jedoch damals, wie aus den Fehlern im Schnitt der Buchstaben hervorgeht, noch ziemlich gering. Er hat sich später darin weitergebildet, so dass er 1522 in Rostock dem Herzog Heinrich von Mecklenburg mit dem Anerbieten nahen konnte, die heilige Schrift »in twen tunghen, alsse greckesch vnd jodesch«, an der Universität öffentlich zu lesen[5]). Privatim hat er mit Hebräisch dort wohl schon 1516 begonnen, denn in diesem Jahre druckte er in seiner in Rostock von

[1]) G. Bauch in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, VI, 77, 78.

[2]) Über den vermutlichen Verfasser der hebräischen Introductio des Aldus, vrgl. w. u. bei Matthaeus Adrianus.

[3]) IB. No. '41.

[4]) G. Bauch im Centralblatt für Bibliothekswesen, XII, 371; Derselbe in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, VI, 71, 72, 73.

[5]) G. C. F. Lisch, Geschichte der Buchdruckerkunst in Mecklenburg, 101, 102.

ihm wieder eingerichteten Privatdruckerei drei zu einander gehörige Büchlein, ein Compendium und Rudimenta der hebräischen Sprache sowie Gebete, Hymnen u. a. als Lese- und Übungsstücke[1]). Wenn es bei dem Lehrtriebe der Humanisten auch wahrscheinlich ist, dass er in Wittenberg in kleinem Kreise wenigstens die ersten Elemente des Hebräischen nach seinem Erfurter Drucke gelehrt hat, so spricht doch kein Zeugnis davon, dagegen tauchen später seine hebräischen Schriftstücke in Wittenberg auf.

Der erste, der sich des Hebräischen in Wittenberg bei einem Druckwerk bedient hat, ist der auf so vielen Gebieten dilettierende Andreas Karlstadt gewesen. Als er gegen Ende des Jahres 1508 seine Distinctiones Thomistarum erscheinen liess, stellte er auf die letzte Seite des Buches ein paar besonders geschnittene, kindlich unvollkommene hebräische Zeilen[2]). Ein zweites Zeichen seiner fortgesetzten und auf die Bibel ausgedehnten Studien könnte ein Zitat sein, das er 1509 als Parallele zu einem lateinischen Gedicht auf das Freundespaar Christoph Scheurl und Lucas Cranach bei der Rede Scheurls auf die Allerheiligenkirche aus den Proverbien Salomos heranzog und das der Drucker, Martin Landsberg in Leipzig, nur in seiner Schwabacher wiedergab[3]); das aber nicht aus

---

[1]) IB. No. 42, 43, 44.

[2]) IB. No. 23.

הֲ	בן		יהשוה
dei	filius		Jesus
מִרְים	וְבֵן	דָוִד	וְבֵן
Mariae	filius &	Dauid	filius &
✢	הָעוֹלם		מֶלֶךְ
	mundi		rex
ABK	יהוה		סדי

[3]) IB. I. No. 61. Karlstadt schreibt: En taba laguch ela Schoetikach. Illud est optimum prouerbium Hebraicum excerptum ex prouer-

den Proverbien, sondern aus den »Sprüchen der Väter« herrührt. Seine Kenntnisse waren sicherlich damals wenig bedeutend, sein Interesse vertiefte sich jedoch allmählich, als Reuchlinist wie als freundschaftlicher Konkurrent Luthers hat er, wie sogleich zu erörtern sein wird, eifrig an der endgiltigen Einführung des Hebräischen in Wittenberg mitgewirkt und selbst noch zu den Füssen gelehrter Hebräer gesessen. Aus Begeisterung für Reuchlin hat er im Sommer 1516 über dessen auf hebräisch-jüdischer Basis ruhende pseudophilosophische Schrift De arte cabbalistica gelesen[1]).

Auch nicht sehr tief drang der stürmische Humanist Thilonimus Philymnus. Seiner Comoedia Teratologia[2]) gab er 1509 eine Probe von Hebräisch bei, die nur als alberne Ostentation angesehen werden kann, indem er nach einem verunglückten griechischen Gruss an sein verheiratetes »Süssliebchen« der lateinischen Übersetzung: Salve, Philoglycia, spes mea, vita mea, amor vincit omnia, recht passend anhängte: קדוש קדוש קדוש יהוה צבאות eine ganze Blockschnittzeile aus der Introductio utilissima des Nicolaus Marschalk. Aber er hat doch dann auch wirklich etwas in der Sprache und für sie getan. Als sich 1515 seine Metamorphose vom zerfahrenen Kraftmeier zum ernsten und gediegenen Manne zu vollziehen begann und er in seiner privaten Scola philymnea eine Anzahl von jungen lernbegierigen, meist adeligen Studenten um sich vereinigte, da trieb er mit diesen Latein und Griechisch und ging 1516 auch zum Hebräischen über. Und wenn er gewiss auch nur die einfachsten Grundlagen davon behandelt hat, so ist er doch dadurch der

---

bus Salomonis maxime nostre sententiae quadrans. Das geflügelte Wort geht zurück auf Sprüche der Väter (אבות), I, 17. Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. Brann in Breslau.

[1]) Karlstadt an Spalatin (Juli 1516) in J. G. Olearius, Scrinium, antiquarium, 82.

[2]) IB. No. 55.

erste nachweisbare Lehrer des Hebräischen in Wittenberg geworden. Vielleicht spielte dabei schon der von Luther heraufgeführte biblische Fahrwind in seinem Segel, wie in dem Inhalt des Triumphus Christianus[1]), dessen Widmung an die böhmischen Edelleute Wenzel und Georg von Smill[2]) über diese Lehrtätigkeit berichtet.

Da kam die an sich so unscheinbare und doch so folgenreiche Visitation der Universität vom 22. September 1517. Nicht die beiden nach Wittenberg gesandten kurfürstlichen Räte, sondern Spalatin am Hofe und seine Vertrauten in Wittenberg, Luther und Carlstadt, zeitigten die Früchte der obrigkeitlichen Einmischung durch die bewusste Umkehrung des Wortes »Quieta non movere«. Was die Kirche seit 1311 angestrebt hatte, hier sollte es endlich zur Tat, zur vorbildlichen Tat, aber von ganz anderer Grundlage aus und zu ganz anderen Zwecken werden.

Das Bibelstudium Luthers hatte schon angefangen, die Schätzung der scholastischen Theologie zu erschüttern, aber noch beruhte es auf der Vulgata und nicht auf dem Urtext; Griechisch und Hebräisch waren als offizielle Lehrfächer in der Lehrverfassung, wie sie das Visitationsprotokoll von 1517 verzeichnet[3]), noch nicht enthalten, aber Wünsche Luthers gelangten an das Ohr Spalatins, und dieser machte sich anheischig, positive Vorschläge für Änderungen und Neueinführungen von Lektionen an der Universität bei dem Kurfürsten zu befürworten[4]). Luther beriet mit Karlstadt und anderen Freunden, die nicht zu umgehende Geldfrage bildete den Stein des Anstosses, und

[1]) IB. Nr. 56.

[2]) Album W. S. 1513: Wenceslaus [et] Georgius Smill ex Fluielfsi diocesis Pragensis 19. Nouembris.

[3]) W. G. A., Reg. O. 234. Vorczeichnis der Magister, so dy lecturen vorsorgen mussen.

[4]) E. L. Enders, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, I, 168. Luther an Spalatin, Wittenberg, 11. März 1518.

Luther zögerte deshalb bis zum 11. März 1518, die vereinbarten Vorschläge Spalatin zuzustellen, aber es galt einen grossen Wurf, der, wenn er gelang, voraussichtlich von grossen Folgen für Wittenberg nicht bloss, sondern für alle Universitäten, wenn sie nicht zurückbleiben wollten, sein musste. Die Vorschläge gingen ab, und schon am 21. des Monats[1]) wusste Luther, dass sich der Kurfurst nicht ablehnend verhielt und dass die Sache im Rate des Fürsten erwogen wurde, dass also Aussicht war, auch das Hebräische wie das Griechische für die Universität zu gewinnen.

Als er im Mai von seiner Heidelberger Reise zurückgekehrt war und die Angelegenheit immer noch auf dem alten Fleck zu stehen schien, mahnte[2]) er Spalatin und suchte ihn durch den Hinweis auf den vielversprechenden Index lectionum von Leipzig zur Beschleunigung anzuspornen, aber wenn auch Leipzig im Griechischen Wittenberg überholt hatte, im Hebräischen sollte ihm das trotz aller einfallenden Hindernisse nicht gelingen. Spalatin war keineswegs untätig gewesen und auch Friedrich III. hatte diesmal seinen Entschluss rasch gefasst. Die hohe Verehrung Spalatins für Reuchlin und die aufrichtig gemeinte Gönnerschaft Friedrichs[3]) legten den Gedanken nahe, an den Mann zu gehen, der in seinem beiden wie Luther, der es auf Wunsch Spalatins gelesen hatte[4]), bekannten Gutachten von 1511 auf die Clementinen bezuggenommen hatte, wie ähnlich, auch 1518, in Leipzig Petrus Mosellanus, um ebenfalls das Hebräische für

[1]) Luther an Johann Lang, Wittenberg, 21. März 1518. Enders I, 170.

[2]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 18. Mai 1518. Enders I, 193.

[3]) Spalatin an Johann Lang (Ende 1513) und Luther an Spalatin (vor März 1514). Enders I, 12, 14.

[4]) Reuchlin an Spalatin, 31. August 1513. L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel. 196. Und ebenda, 193, Reuchlin an Mutianus Rufus, 22. August 1513.

burg. Der Erwählte war Johann Böschenstein[1]). Luther verhandelte von Augsburg aus mit Spalatin wegen der Reisegelder[2]) für Böschenstein und empfahl diesen (11. Oktober), als er nach Wittenberg aufbrach, an Melanchthon, der ihn, ohne ihn persönlich zu kennen, schon vorher Luther empfohlen hatte[3]). Luther zeichnete ihn in seinem Briefe als einen ängstlichen und misstrauischen Menschen und sprach die Befürchtung aus, dass diese Eigenschaften störend auf einen vertraulichen Umgang wirken würden, aber er bat doch für ihn um freundliche Aufnahme.

Das Gehalt für diesen ersten Hebräer belief sich vermutlich auf sechzig Gulden jährlich, denn der Rektor des Wintersemesters 1518/19 verrechnete für ihn zwölf Gulden und elf Groschen[4]), und nach seinem Abgange stand noch ein Rest von zwei und einem halben Gulden zur Verfügung[5]); er hat aber nur etwa drei Monate gelehrt.

Während die Besetzung der neugeschaffenen Professur noch schwebte, beschäftigte sich Melanchthon, der,

---

[1]) Zu Johann Böschenstein vergl. J. F. Köhler, Beyträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur und Kunstgeschichte, II, 1 f.; C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt etc., II, 486; Th. Wiedemann in der Oesterreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, II. Jahrgang, 70 f.; L. Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache, 48 f., 89, 93, 135.

[2]) Luther an Spalatin, Augsburg, 10. Oktober 1518. Enders I, 241. Christoph Scheurls Briefbuch, I, 59.

[3]) Luther an Melanchthon, Augsburg, 11. Oktober 1518. Enders I, 244.

[4]) H. U. B. Ältestes Rechnungsbuch der Universität. Computus vom 28. Mai 1519. Eigentlich verrechnete der Vicerektor Sebastian Kuchenmeister für den Rektor, Herzog Barnim von Pommern: exposuit in rem uninuersitatis, scilicet Hebreo Joanni Boschensteyn duodecim florenos et undecim grossos«.

[5]) A. a. O. Der Universitäts-Thesaurarius Petrus Lupinus verrechnet: »duos florenos cum dimidio de Salario Hebrei Joannis Boschensteyn«.

wie schon gestreift wurde, die Wahl und, was damit zusammenhing, vollkommen billigte[1]) und indessen für hebräische Bibeln gesorgt hatte[2]), mit hebräischen Studien und arbeitete an einem Kommentar zu den Proverbia Salomonis, er hoffte, wenn Böschenstein angelangt sein würde, mit diesem gemeinsam die Scholien zu vervollständigen und sie mit dreisprachigem Text, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch herauszugeben[3]). Er versprach Spalatin, Böschenstein in jeder Weise zu unterstützen, damit er selbst schreiben und möglichst viel veröffentlichen könne.

Auf die Nachricht hin, die er wohl durch Melanchthon oder Reuchlin erfahren haben kann, dass der Kurfürst Friedrich in Wittenberg Lehrstellen für Griechisch und Hebräisch geschaffen habe, druckte Thomas Anshelm in Hagenau sofort die hebräische Grammatik des Mosche Kimchi noch einmal und widmete das im Januar 1519 vollendete Buch[4]) dem Kürfürsten. Diese Widmung ist mit ein Zeichen dafür, wie erwartungsvoll man den in Wittenberg getanen Schritt in Deutschland begrüsste. »Du, Glanz unseres Reiches und Hoffnung unserer Nation«, sagt Anshelm etwa, »hast in der Stadt Wittenberg ein Generalstudium errichtet, wo die Menschen unserer Zeit Göttliches und Menschliches lernen sollen, sie, die einst bäurisch und roh waren, sollen jetzt höflich und zierlich in den freien Wissenschaften unterwiesen werden, und nicht bloss in einer Sprache, sei es die in Deutschland heimische, sei es die eingewanderte der Lateiner, Du hast neulich sogar für die griechische Sprache wegen der

---

[1]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg (14. September 1518?). Corpus Reformatorum, I, 45.

[2]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg (September 1518). Corpus Reformaterum, I, 43, 44.

[3]) Auf Grund dieser Studien hat Melanchthon die Proverbia 1525, übersetzt und kommentiert, herausgegeben. IB. Nr. 46 a.

[4]) IB. Nr. 7.

Philosophie und für die hebräische wegen der wahren Theologie öffentliche Auditorien eingerichtet und Lehrer derselben mit schönem Gehalt eingeladen. So hast Du das Leben der Deutschen eingerichtet, dass die, die bisher barbarisch dachten und redeten, nun lateinisch sprechen und die griechisch schreiben, die vorher nicht lateinisch schreiben konnten, dass jetzt wahrhaftige Theologen im Preise steigen werden wegen der die heiligen Orakel enthüllenden hebräischen Sprache, die man die heilige nennt, sie, die bis zum heutigen Tage nach der Sitte der Theosophisten (d. h. der scholastischen Theologen) nicht einmal bei ihren Sophismen und Corollarien zu stottern wussten. Um Fundamente für diese Sache zu legen, biete ich, der untertänige Ministeriale Deiner Milde und kunstreiche, durch Gottes Güte mit mannigfachen Formen ausgestattete Drucker, Deiner Hoheit für den Anfang in der hebräische Sprache und zum Aufbau Deines Wittenberger Auditoriums dieses grammatische Buch des hochgelehrten Juden Rabbi Moses Kimchi als Gabe dar«. Die Grammatik gibt nur den hebräischen Text, doch ist jeder Textseite zur Übersetzung und zu Notizen eine leere Seite gegenüber beigegeben. Der jüdische Herausgeber war ein sonst unbekannter Raphael.

In den ersten Tagen des Novembers (wahrscheinlich am 2.) ist Böschenstein in das Wittenberger Album eingetragen worden: Johannes Boschenstein de Eslingen, privilegiatus Cesaree Maiestatis pbr., Hebraice ligwe (!) interpres, diocesis Constanciensis[1]).

Kaum war auch Luther wieder nach Wittenberg zurückgekehrt, so begannen, schon im November, aber in anderer Weise, als Luther befürchtet hatte[2]), Reibungen,

[1]) Die Verworrenheit des Eintrags fällt ins Auge, sie ist wohl beim Übertragen aus der Inscriptionsliste in das Album entstanden. Das »presbyter« gehört hinter interpres. Er pflegte sich auch sonst als Priester zu bezeichnen. Wiedemann. 77 Nr. 2, 78 Nr. 4.

[2]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 12. November 1518. Enders I, 278.

die auf den prinzipiellen Gegensatz in der Auffassung beider Männer von der Stellung des Lehrfachs beruhten und sicherlich in der Folge zu der raschen Entfernung Böschensteins aus Wittenberg geführt haben. Luther sah das Hebräische als Theologe nur für ein Mittel zum Zweck, zum Verständnis der heiligen Schrift, an, wozu es auf dem kürzesten Wege leiten sollte, das jüdisch-rabbinische Wissen hatte daher z. B. für ihn auch nur einen sehr bedingten Wert, ja er betrachtete es sogar bis zu einem hohen Grade als zweckwidrig[1]). Böschenstein aber war Philologe und wollte die Sprache um ihrer selbst willen und mit Heranziehung ihrer Litteratur treiben. Nur so lässt sich die Klage[2]) des enttäuschten Luther bei Spalatin verstehen.: »Unser Studium behabt sich gedeihlich und glücklich, besonders das des Griechischen, nur der hebräische Professor hat nach seiner Sitte seinen eigenen Kopf und wägt das, was des Gewichts entbehrt. Denn das, was wir am höchsten schätzen, lehrt er nicht leicht und gern, das, was wir fast verachten, schätzt er wie zum Tort hoch, d. h. uns liegt die Bedeutung der Buchstaben und Wörter am Herzen und wir kümmern uns weniger um die Prosodie, da wir doch nicht hoffen, einmal Redner bei den

[1]) W. M. L. de Wette, Martin Luthers Briefe, V, 606. Luther an den Kurfürsten Johann Friedrich, 3. Dezember 1543: »Es ist die ebräische Lection durch Aurogalli Tod ledig worden, darumb sich vielleicht etliche werden annehmen; aber ich bitte ganz unterthäniglich, F. K. F. G. wollten dieselb fur andern M. Lucas Edenberger leihen und befehlen, nicht allein desshalben . . ., sondern dass er E. K. F. G. und uns allen wohl bekannt, dass er treu und fleissig, auch ernstlich ist über der reinen Lehre, welchs alles vonnothen ist dem, der Ebräisch lesen soll. Denn viel Ebräisten sind, die mehr rabbinisch denn christlich sind, und doch die Wahrheit ist, wer nicht Christum sucht oder siehet in der Bibel und ebräischer Sprache, der siehet nichts und redet wie der Blinde von der Farbe». Andere Stellen über Luthers Geringschätzung der rabbinischen Litteratur bei L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache, 6.

[2]) Luther an Spalatin a. a. O.

Juden zu werden. Wir fügen uns aber in den Mann, damit er keinen Vorwand zu Beschwerden hat, wozu er ausserordentlich geneigt ist«. So wurde vorläufig der offene Konflikt vertagt, aber die Grundursache blieb.

Es war gewiss ein hartes Ansinnen für einen Mann von anerkanntem Ruf, wie es Böschenstein war, der schon zwanzig Jahre sein Fach gelehrt hatte und auf eine ganze Reihe von Schülern mit angesehenen Namen blicken konnte, dass er nun in Wittenberg von seiner langgewohnten Methode abgehen und nur ganz elementar dozieren sollte, aber Luther war der Stärkere und zielbewusst.

Böschenstein ist als Christ nach seiner eigenen Angabe[1]) im Jahre 1472 in Esslingen geboren; man könnte sonst das Jahresdatum in Zweifel ziehen, da er sich in Wittenberg 1518 schon als Greis bezeichnet[2]). Seine Familie stammte aus Stein am Oberrhein[3]). Er beabsichtigte ursprünglich, sich dem geistlichen Stande zu widmen und nahm mit 22 Jahren die Priesterweihe. Als seinen ersten Lehrer im Hebräischen nennt er den Rabbi Mosche Möllin aus Weissenburg, ein anderer war Kaspar Ammon, den er auch seinen Schüler nennt. Er beklagt sich, dass er wegen seines Studiums viel Anfeindungen erfahren habe[4]), dass er deshalb ins Gefängnis geworfen worden und selbst mehrmals in Lebensgefahr geraten sei. Die Juden hätten ihn gehasst, weil er ihre Sprache gelernt, und die Christen, weil er mit Juden verkehrt habe. Als seine Schüler zählt er 1514 auf: den gelehrten Provinzial des Augustinerordens Dr. theol. Kaspar Ammon aus Lauingen, den

---

[1]) T. Wiedemann, a. a. O., 75.

[2]) Widmung zu seinen Justitutiones. S. w. u.

[3]) J. Böschenstein, Ain Diemietige Versprechung etc. IB. Nr. 19.

[4]) Ein Verunglimpfer Böschensteins unter den eigenen Fachgenossen war Sebastian Münster, der in der Vorrede zum Opus grammaticum consummatum von ihm sagte: »qui leuato multo aere a discipulis, nihil docuit«. IB. Nr. 48.

Dr. jur. und Propst (später Bischof) von Brixen Sebastian Sperantius (Sprenz) aus Dinkelsbühl[1]), den Propst zu St. Peter in Basel und Konstanzer Kanonikus Heinrich Freiherrn von Sax, den Dr. theol. Johann Schlupf, den Dr. jur. Wolfgang Schwarzensteiner, den Dr. theol. und Orator Johann Eck in Ingolstadt, den Dr. med. Ulrich Jung, den Dr. jur. Johann Faltermair in Ingolstadt, die Philosophen Johann Vischer aus Ditfurt und Georg Oberhofer, den Edelmann Wilhelm von Trönberg, den Philosophen Johann Vögelin, den Augsburger Priester und gekrönten Dichter Johann Pinitianus, Heinrich Vitellius, Eberhard und seinen Sohn Bartholomäus Kaiser aus Forchheim, von denen der letzte ihn nach seiner Meinung undankbar in seinen Schriften verschwieg.

Diese Mitteilungen macht er in seinem Elementale introductorium in hebreas litteras[2]). Seine Schüler hatten ihn öfter, jedoch vergeblich, gebeten, die von ihm gelehrten Rudimenta herauszugeben. Da kam im April 1514 Reuchlin nach Augsburg, wo er sich damals aufhielt, und verkehrte mit ihm in liebenswürdiger Weise. Auf seine Veranlassung und ihm gewidmet liess er nun die Rudimenta als Vorstufe zu Reuchlins hebräischen Rudimenten von 1506 drucken. Heinrich Vitel, Johann Pinitianus und der Bruder Nicolaus Prucknerus Eremophilus, der also wohl auch zu seinen Schülern gehörte[3]), haben poetische lateinische Empfehlungen geliefert. Böschenstein selbst eine poetische hebräische. Das Buch ist nur eine Anleitung zum Lesen in Anlehnung an Aldus. Für weiteres wird auf die Grammatik von Mosche Kamchi,

[1]) Zu Sperantius vrgl. G. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, 72 f.

[2]) IB. Nr. 13.

[3]) Prucknerus schreibt über sein erstes Gedicht: Candido lectori חיים ושלום.

wie er hier nicht ohne Berechtigung statt Kimchi sagt, auf die »Tertia grammatica« und für Punctorum vel troporum genera musicalia auf die zu erwartenden Arbeiten von Reuchlin und Kaspar Ammon verwiesen. Die Lesestücke[1]) sind dreisprachig, hebräisch, lateinisch und deutsch, neben einander gesetzt. Derselben Zeit gehört seine deutsche Übersetzung der Confessio Hebraeorum (Judenbeichte) an[2]).

Im Jahre 1515 schloss er ein Vocabularium hebraicum secundum ordinem alphabeti ab[3]), das jedoch niemals gedruckt worden ist.

In Augsburg wirkte er lehrend und schriftstellerisch auch als Rechenmeister[4]), d. h. als privater Rechenlehrer; diese Disziplin ist erst durch die Reformatoren in die Schulen eingeführt worden. Vorher, etwa von 1505 an, soll er (ohne offizielle Anstellung) Hebräisch in Ingolstadt gelehrt[5]) haben. Es dürfte jedoch seine Wirksamkeit daselbst einige Jahre später anzusetzen sein, da zu seinen Schülern Andreas Osiander zählte, der »etlich Lobgesang Davids des Propheten in Hebräischer Sprach« bei ihm gehört und sich gegen ihn »freundlich erzaygt und gar brüderlich erbarlich gehalten« hat[6]).

In Wittenberg begab er sich sofort an die Abfassung

---

[1]) Mehrere Lesestücke sind in Matthaeus Adrians Übersetzung gegeben.

[2]) Wiedemann. a. a. O., 78.

[3]) M. Steinschneider, Die hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München, 124 Nr. 259, 3: Vocabularium hebraicum secundum ordinem alphabeti. Finis huius operis per Johannem Böschenstain cesaree maiestatis capellanum feliciter factus anno domini 1515 die Mercurii 29. Junii.

[4]) Er gab 1514 in Augsburg ein Rechenbuch heraus, das mehrere Auflagen erlebte. Wiedemann, a. a. O., 77.

[5]) Nach Mederer, Annales academiae Ingolstadiensis, I, 68. Von einer Berufung kann zu dieser Zeit nicht gesprochen werden. In der Matrikel fehlt Böschenstein.

[6]) Joh. Böschenstein, Ain Diemitige Versprechung. IB. Nr. 19.

einer ausführlicheren Elementargrammatik, Hebraicae grammaticae institutiones[1]), die er schon im November beendete und als Zeichen des Dankes Kurfürst Friedrich, »pio foelici«, widmete. Wenn er sich auch Luthers Forderungen nicht ohne Widerstand fügen wollte, so bezeichnete, er doch in der Vorrede den Charakter der Universität ganz richtig, indem er Friedrich deshalb lobte, dass er statt leere Ruhmestitel zu erstreben, seinen Sinn auf die Wissenschaften gerichtet habe, und zwar auf die, die mit der Frömmigkeit verbunden und zur Verbesserung der Sitten, zur Richtschnur für das Leben und zur Bildung des Geistes besonders geeignet seien. Ein bis in die Nachwelt dauerndes Denkmal seines Namens habe er sich so damit errichtet, das er die echten Wissenschaften des reinen Glaubens zuerst in Deutschland in Wittenberg habe verbreiten lassen, dass Lateinisch und Griechisch und, was bisher vom Anfange wissenschaftlicher Bestrebungen an unerhört sei, dass nun auch unter seinen Auspizien Hebräisch gelehrt werde. Daher, fährt er fort, wolle er ihm, der als erster von allen das Hebräische in die öffentliche Schule gerufen habe, er, der als erster in ganz Deutschland vor zwanzig Jahren diese Wissenschaft zu lehren angefangen habe, jetzt als alter Mann (iam senex, 46 Jahr alt!) sein Können erweisen. Wieder klagte er über die ihm von seinen Gegnern bereiteten Gefahren, dass er von den Juden als Verbreiter ihrer Sprache gehasst und von ungelehrten Priestern wegen seines Umgangs mit Juden verdächtigt worden sei, während er doch nur den Juden die wilden Reben habe wegnehmen und in den Weinberg des Herrn verpflanzen wollen. Ganz wolle er davon schweigen, dass er als mit der grössten Treue Lehrender »ab atrato quodam circulatore« — d. h. doch von einem schwarzen Bettelmönch[2]), also von einem

[1]) IB. No. 14.

[2]) An Luther darf doch wohl hier kaum gedacht werden? Vielleicht ist Kaspar Ammon damit gemeint?

Augustiner — nicht den entsprechenden Dank erfahren habe, während er doch auf diesen alle Hoffnungen seines Lebens und Heils gesetzt hätte, aber das sei die Tyrannei des Ehrgeizes und eitler Ruhmsucht. Er habe das Büchlein aus den Arbeiten anderer für den Gebrauch der jungen Leute und solcher, die beschränkt an Mitteln seien, zusammengestellt und hoffe, dass es Reuchlin, der erste Lateiner, der über Hebräisch geschrieben habe, billigen werde.

(Fortsetzung folgt).

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Fortsetzung).

Hier trat ihm in Samson Raphael Hirsch eine Persönlichkeit entgegen, zu deren geistiger Ueberlegenheit und sittlicher Hoheit er mit unbedingter Verehrung aufblickt, die all den Erwartungen, mit denen er hergekommen war, auch wirklich entspricht. Hirsch war ein moderner Mensch mit guten, ja vornehmen Formen, obschon er sich jedem geselligen Umgang entzog; zwar klein von Statur, imponirte seine äussere Erscheinung durch gemessene, würdevolle, die Vertraulichkeit ablehnende Haltung. Mit grossen Geistesgaben und seltenen Herzenseigenschaften verband er nicht nur ein reiches theologisches Wissen, sondern auch eine vorzügliche klassische Bildung. Weitausblickende oder tiefe Ideen standen ihm nicht gerade zur Verfügung, aber er sprühte von originellen Bemerkungen und anregenden Einfällen, welche seinen neuen Schüler in helle Begeisterung versetzten. Er war der einzige wirkliche Lehrer, von dem Graetz' autodidaktische Natur wissenschaftliche Impulse empfing, ja vielleicht der einzige Mann, der auf diesen spröden und selbständigen Charakter eine nachhaltige Einwirkung geübt, insoweit die starke Eigenart seines Wesens es eben zuliess.

Bei seinem Eintreffen in Oldenburg wurde der Ankömmling von Hirsch sehr wohlwollend empfangen und sogleich in dessen Haus installirt, wo er fortab Wohnung und Verpflegung erhält. Gleich am anderen Tage wird mit dem Unterricht begonnen, sie beschäftigen sich des

Vormittags mit dem Talmud, am späten Nachmittag mit den Psalmen, und der Jünger fühlt sich von dem Geist und der durchdringenden Methode, mit der die Exegese dieser Schriftwerke behandelt wird, wunderbar angezogen und angeregt, geradezu gehoben. Es kommt nun Plan und Ordnung und Zusammenhang in seine Kenntnisse. Hirsch nimmt sich seines Schützlings wahrhaft väterlich an, er bemüht sich, seinen Geist zu discipliniren, seine sittliche und religiöse Kraft zu festigen; dabei hütet er sich, als wenn ihm jetzt schon eine Ahnung von der ungewöhnlichen Kraft und Begabung dieses nach Wissen und Belehrung lechzenden Jünglings aufgegangen wäre, ihn von oben herab zu schulmeistern, er behandelt ihn stets als einen bei allem Abstand doch ebenbürtigen Jünger. Mag auch die Wirkung der Jahre dazu beigetragen haben, Graetz reifte sichtlich unter der Leitung dieses Meisters, der an ihm seinen ersten Schüler gefunden.

Die Verwendung, die er im Hause seines Lehrers fand, war hauptsächlich das Amt eines Famulus. Er begleitet den Landrabbiner auf seinen Inspektionsreisen, wobei sie sich die Stunden unterwegs mit Erörterungen über talmudische und biblische Gegenstände verkürzen. Er sieht mit ihm die letzten Abschnitte des »Horeb« durch, hilft ihm bei diesem Buch die Korrektur der letzten Bogen besorgen, von dem der Jünger ganz entzückt und ergriffen wird u. dgl. m.

Welch vorteilhafte Meinung muss der rigorose Landrabbiner von seinem Famulus gefasst haben, wenn er, zur Herstellung seiner geschwächten Gesundheit ein Bad aufsuchend, demselben die Befugniss erteilt, während seiner Abwesenheit in religionsgesetzlichen Fragen (שאלות) zu entscheiden! Unser Famulus verfährt auch dabei so gewissenhaft, dass die übernommene Verantwortlichkeit ihn drückt, und er gesteht, wie er sich das Treffen korrekter Entscheidung viel leichter vorgestellt habe. Seine Stim-

mung lodert fast schwärmerisch auf, als ihm von Hirsch das folgende liebevolle Schreiben zukommt. »Mein lieber »Graetz! Ich bin Ihnen noch herzlichen Dank für Ihre freund»lichen Zeilen schuldig. Es freut mich, dass Sie fleissig »sind, und auch dass Sie meine Stunden so hübsch wahr»nehmen. Lernen Sie nur brav, denn ich werde bald alles »Lernen[1]) verlernt haben und ganz buchstäblich wieder »zu lernen beginnen müssen. Ich habe Sie vor »meiner Abreise noch auf etwas aufmerksam machen »wollen, was ich jetzt nachholen will. Ich habe Sie häufig »in Bayle lesen gesehen. Es ist das ein Schatz von Ge»lehrsamkeit und viel daraus zu lernen. Aber der Mann »hat sich pikirt, besonders דברי ערוה[2]) hervorzuheben; der»gleichen ist טמא und ממאה[3]). Verweilen Sie bei dergleichen »nicht und lesen Sie es nicht, es nützt nicht und schadet; lesen »Sie nur das rein Wissenschaftliche. Befolgen Sie meinen »Rat u. s. w.« Solch freundschaftliche, taktvolle Form der Unterweisung, welche des Schülers Art gewähren liess, wie Hirsch sich ihrer stets bediente, entflammte immer aufs Neue den Enthusiasmus von Graetz. Und diese enthusiastische Anhänglichkeit an den Meister erlischt keineswegs durch den täglichen und vertrauten Verkehr mit ihm, trotz der kritisch veranlagten, dabei sanguinischen Gemütsart des Jüngers auch alsdann nicht, da er nicht mehr in Zweifel sein kann, dass es seinem Ideal an historischer Vertiefung, an wissenschaftlichem oder vielmehr philologischem Blick gebricht.

Graetz hatte überhaupt für Freundschaft starken Trieb und schwungvolle Empfindung. Wie er jederzeit gerne an allen Ereignissen um ihn her lebhaften Anteil nahm, so liebte er es schon damals, was später vielen

[1]) »Lernen« bedeutete ebenfalls so viel, wie »Talmud studiren«, damit spielt der Briefschreiber witzig.

[2]) Bed. »erotische Dinge«.

[3]) »Unrein und verunreinigend.«

seiner Schüler zum Heil wurde, in die Vorkommnisse des Tages tätig einzugreifen, sobald er glaubte, sich seinen Freunden nützlich erweisen zu können und für ihr Wohl eine Art Vorsehung zu spielen. Als daher im Januar 1838 aus der Heimat, mit der er natürlich einen regen Briefwechsel unterhielt, die verspätete Kunde bei ihm eingeht, dass der Oberrabbiner Akiba Eger in Posen verstorben war, schreibt er, ohne irgend welchen Auftrag, nur weil er von der Sehnsucht seines Gönners nach einem grösseren Wirkungskreis Kenntniss hat, an den Posener Vorstand, um die Aufmerksamkeit desselben auf Hirsch zu lenken, und er jubelt in heller Freude darüber auf, dass der Vorstand von Posen bald darauf in eine gewisse Beziehung zu Hirsch tritt; ja es hatte sich dort sogar eine Partei zu Gunsten des Oldenburger Landrabbiners gebildet, ohne indess ein greifbares Resultat zu erzielen. Dasselbe Spiel wiederholte sich, als 1840 das Wollsteiner Rabbinat sich erledigte, nur dass Hirsch die Begeisterung seines Jüngers für Wollstein zu dessen grossem Leidwesen nicht teilen mochte.

Man sieht hieraus, dass Graetz sich niemals weltscheu in Bücher vergraben hatte; wie überall, so suchte er auch in Oldenburg Bekanntschaften anzuknüpfen, freundschaftlichen Verkehr zu pflegen, und sein heiterer Sinn gab sich mit einem gewissen Behagen der harmlosen Fröhlichkeit geselliger Freuden und Anregungen hin. Dabei vernachlässigte er weder seine Pflichten noch seine Studien. Er erlernte daselbst das Englische, und hatte, da er in der Bibliothek des Landrabbiners syrische Bücher vorfand, auch Syrisch zu studiren angefangen; das erstere scheint Hirsch gefördert zu haben, nicht aber das letztere. Hirsch begegnete seinem Jünger jederzeit mit ununterbrochen gleichmässiger Freundlichkeit und erwidert dessen enthusiastische, teilnehmende Gefühle mit väterlichem Wohlwollen. Wie ein Familienglied wurde Graetz in seinem

Hause gehalten und als solches auch von sämtlichen Angehörigen behandelt.

Als der Vater von Hirsch, ein ehrenwerter und verständiger Kleinkaufmann aus Hamburg, bei seinem Sohn, auf den er mit berechtigtem Stolz blickt, besuchsweise erscheint, zeigt er sich gegen Graetz sehr aufmerksam, ja er widmet ihm als Mitbringgeschenk den Kusari des Jehuda Halevi in einer wertvollen Ausgabe. Der Beschenkte ist hocherfreut, »denn Jehudah halevi« — so schreibt er in sein Tagebuch — »c'est mon homme. Er ist einer von den »Wenigen, die viel Poësie haben und das ganze Judentum »als ein poëtisches Institut betrachten, das das Leben zu »einer poëtischen Entzückung führen soll. Und gerade »diese Ansicht, die sich durch den ganzen Kusari zieht, »beweist, dass der חבר oder המנגרי יצחק[1]) nicht mehr als den »Namen dazu hergegeben hat. Wer diesen und sein herz»durchdringendes ציון הלא תשאלי[2]) versteht und fühlt, wird »das leicht einsehen. Jehudah ist auch der einzige jüdische »Dichter, der mit Gefühl und mit nichts als Gefühl ge»schrieben. Ibn Gabirol — der מתפלסף[3]) — tut nichts als »philosophiren. Aben Esra, der Skeptiker, — der sich bald »in den Schoss der תורה שבעל פה[4]) wirft — bald auf תורה »שבכתב[5]) heterodoxe פורות[6]) hat dichtet, wie er trachtet. »Kalir, der geniale felsige Paitan — dichtet gar nicht, son»dern schmiedet, meisselt. Nur Jehudah spiegelte in seinem »Gemüte die ganze Herrlichkeit des הר הבית[7]) ab. Das

[1]) Der Rabbi, der dem König der Kasaren die jüdische Lehre erläutert.

[2]) Ein berühmtes Klagelied des Jehuda Halewi um den Verlust von Zijon.

[3]) Philosoph mit verdächtigendem Nebenbegriff in Bezug auf den Glauben.

[4]) Das mündlich überlieferte Gesetz, die Tradition.

[5]) Die schriftliche Lehre, die heilige Schrift.

[6]) Geheimnisse.

[7]) Der Tempelberg.

»Schwert, das das פרוכת[1]) durchbohrte, drang auch durch »sein Herz. Und er starb einen hochpoëtischen Tod auf »dem heiligen Boden von der mörderischen Hand eines »Moslem. תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרך יהודה הלוי כל עוד נפשי בי[2]).«

Mit einem anderen jüngeren Verwandten aus Hamburg, der vorübergehend im Rabbinerhause weilt, wird er ganz vertraut und lässt sich von ihm erzählen, was in der grossen Welt vorgeht. Begeistert verzeichnet er namentlich dessen Mitteilung von einem »unerreichbaren Ideal der »Tugend, dessengleichen die grossen Folianten der Histo»rie und die vielstimmige Zunge der Sage aufstellen kann. »Und dieses Ideal war ein Jude, lebte zu Hamburg. Der »Name dieses grossen, wahrhaften Menschen war Mor»dechaj, aber weil er ausserordentlich arm, missgestaltet »und folglich verachtet und verspottet war, nannten ihn »die sogenannten Juden: Moke. Seine Armut war so gross, »dass er an der Strasse jedem Vorübergehenden die Hand »entgegenstreckte, und seine Missgestalt so frappant, zer»lumpt, mit einem krummen Mund, über welchen ge»wöhnlich der Geifer lief, dass ihn niemand ansehen mochte. »Sein ganzes Leben hindurch bettelt Mordechaj und starb »endlich vor fünf Jahren, vielleicht zur Freude Manches. »Gleich nach seinem Tode kommen acht, so lange für be»mittelt gehaltene Familien zu קהל[3]) und jammerten, sie »müssten des Hungers sterben, wenn sie nicht Etwas be»kämen. Die Individuen, die sonst für bemittelt galten, die »Menge der Supplikanten frappirten die Vorsteher und sie »konnten die Frage nicht unterdrücken, woher sie denn »bis jetzt die Mittel genommen hätten, worauf die Ant-

[1]) Der Vorhang vor dem Allerheiligsten, den Titus mit seinem Schwert nach Gittin 56b durchbohrt haben soll.

[2]) »Es klebe mir die Zunge am Gaumen, so ich dein nicht gedenke, Jehuda halewi, so lange meine Seele in mir ist«. Nachahmung von Ps. 137, 6.

[3]) Der Gemeindevorstand.

»wort erfolgte: Von unserem Wohlthäter Mordechaj, der »bis in seinen Tod »uns und unsere Kinder erhalten hat«, »während er im wahren Sinne des Wortes hungerte. Diese »Erklärung machte die Vorsteher stutzig, sie forschten »nach und es ergab sich wirklich, dass Mordechaj nur »dazu Almosen verlangte, um diese dürftigen Familien zu »erhalten und nur darum sich alltäglich verspotten und »verlachen liess. Kann es eine grössere Tugend geben? »Es war ein Mensch, wie er sein soll, ein Jude, wie ihn »Mosche aufstellt.«

In so angeregter Weise flossen Graetz drei Jahre in der Umgebung seines Lehrers hin. Allmählich jedoch, zumal im vierten Jahre klingen allerlei kleine Differenzen mit der Frau des Hauses durch, wie solche bei so enger und langjähriger Hausgenossenschaft nicht auszubleiben pflegen und dazu beitragen, die gegenseitige Intimität bald ebben, bald fluten zu machen. Für Graetz reichen sie bei seinem stolzen Unabhängigkeitsgefühl schliesslich hin, um den ruhigen Spiegel seines an die Gegenwart hingegebenen Gemütes zu trüben. Die Sorge um die Zukunft steigt beunruhigend vor ihm auf. Der Drang, ein bestimmtes Lebensziel endlich zu ergreifen, die Sehnsucht nach seinen Eltern, welche indessen von Zerkow nach einem etwas grösseren Städtchen, Kosten, übergesiedelt waren, all dies vereinigt sich, um ihm die Trennung von Oldenburg ratsam erscheinen zu lassen. Nach offener und friedlicher Aussprache mit seinem Lehrer entschliesst er sich, die Heimreise anzutreten.

---

4. Aufstieg und Absturz.

Der Abschied aus dem Hirsch'schen Hause erfolgte unter rührender Herzlichkeit, und nach mehr als dreijähriger Abwesenheit wendet Graetz sich wieder der Heimat zu, nach Kosten, wo er um die Mitte August 1840 eintrifft.

Von der jüngeren Generation wird er allenthalben als Schüler von Hirsch freudig begrüsst und veranlasst, in Wollstein, Kosten und Zerkow zu predigen. Seine Predigten schlagen zwar nicht durch, aber sie bekunden hinlänglich, dass in dem Prediger ein eigener Fonds von Wissen und Geist sich birgt; seine sämtlichen Freunde kommen also darin überein, dass es sich für ihn empfehle, zu »studiren«, d. h. die Universität zu absolviren und sich den Doktorhut zu holen. Sie weisen darauf hin, dass wenigstens die kleineren Gemeinden in der Provinz, wie Wreschen, Wollstein, Kosten, mit der Anstellung, »studirter Rabbiner« teilweise vorgegangen, teilweise vorzugehen entschlossen sind. Um einige Mittel für die Universitätszeit sich zu beschaffen, versteht er sich zur Uebernahme eines Hofmeisterpostens in Ostrowo, den er gegen Ende 1840 antritt.

In Ostrowo, einer kleinen Stadt im Südosten der Provinz mit einer grossen, jüdischen Gemeinde, welche noch tief in den alten, wenig anmutenden Lebensformen des Ghetto steckte, fühlte er sich überaus unbehaglich. Seine Position innerhalb des Hauses sagte ihm nicht zu, ausserhalb fand er aber Niemanden, dem er sich freundschaftlich anschliessen mochte. Um Ersparnisse zu machen, hatte er sich der übrigens nicht allzu anstrengenden Hofmeisterei unterzogen; hierzu jedoch fehlte es ihm an finanziellem, wie an haushälterischem Geschick. Ja, seine verwandtschaftliche Hingebung, seine Gutmütigkeit und Unbedachtheit verwickelten ihn in so arge Geldverlegenheiten, dass die Monologe seines Tagebuches von pessimistischer Schwermut überströmen und selbst das Gottvertrauen, das sonst durch diese Blätter innig und hoffnungsvoll haucht, zu erlahmen scheint. Trost suchte er in vielfachen, kleinen Ausflügen nach den Nachbarstädten, in der Abfassung einer hebräischen Biographie der Mischnahlehrer

unter dem Titel תולדות אבות[1]) und, wie es scheint, in der Lektüre der — Kirchenväter. Bei einem derartigen Ausflug anlässlich der Veriobung eines Jugendfreundes fiel sein Auge auf die Schwester der Braut, ein blutjunges Mädchen, welches sein Wohlgefallen erregte und dazu bestimmt war, auf sein Leben einstmals einen heilsamen, entscheidenden Einfluss zu gewinnen; in seiner Verstimmung hatte ihn der Eindruck wohltuend berührt, ohne dass er dermalen an irgend welche weitere Konsequenzen dachte. Gegen $1^1/_2$ Jahre, bis zum Juli 1842, verblieb er in Ostrowo auf seinem Posten, bis ein läppischer Zwischenfall das wenig erquickliche Verhältnis in nicht ganz freundlicher Weise löste.

Nun aber gings nach Breslau zur Universität, zu deren Besuch Graetz, da er keine Maturitätsprüfung abgelegt hatte, die ministerielle Erlaubnis nachsuchte und erhielt. Im Oktober 1842 erfolgte seine Immatrikulation, und mit ehrerbietiger Scheu und Spannung betrat er, der Autodidakt, die mysteriösen Hörsäle der strengen Wissenschaft, um sie kopfschüttelnd über die vernommene Weisheit meist enttäuscht und unbefriedigt zu verlassen. Es war ein so reicher und vielseitiger Wissensstoff, über den er schon damals verfügte, als er die Universität bezog, wie dies sonst naturgemäss nicht der Fall zu sein pflegt; und dieses Wissen war zwar nicht schulgemäss hergerichtet und abgerundet, trotzdem aber in sich geschlossen und krystallisierte bereits um einen festen Mittelpunkt. In der Tat hatte er seine eigentlichen Lehrjahre schon hinter sich; auch seine Gereiftheit in Anschauung und Urteil lässt sich nicht verkennen. Die verschiedenartigsten Vorlesungen, geschichtliche, philosophische, orientalische, selbst physikalische wurden von ihm während seiner Universitätszeit besucht,

[1]) Diese Biographien sind nicht gedruckt worden, und auch die Handschrift war nicht aufzufinden.

ohne dass tiefere Spuren wahrzunehmen sind, welche sie in seinem Geiste zurückgelassen. Selbst der Professor Bernstein, ein Orientalist von ansehnlichem Ruf, der ihn zu engerem Verkehr heranzog, verstand es nicht, in seinem Schüler den ihm sonst eigenen ungestümen Eifer für ein umfassendes Studium des Syrischen und Arabischen zu entfachen; er selbst scheint nicht mehr die Absicht gehabt zu haben, es auch in diesen Fächern zu irgend welcher Meisterschaft zu bringen. Nur der seiner Zeit geschätzte Philosoph, Professor Braniss, dem er ebenfalls näher trat, mag ihm allenfalls die Bekanntschaft mit der Hegel'schen Philosophie vermittelt und das Bewusstsein eingeflösst haben, dass auch in der Welt der Freiheit alle Entwicklung mit absoluter Gesetzmässigkeit, natürlich idealer Natur, sich vollzieht, dass daher die geistigen Kräfte, welche durch Verwirklichung einer immer höheren Idee die Geschichte der Menschheit erzeugen, wohl ihren immanenten Gesetzen folgen, zugleich aber dabei dem Kausalnexus sich unbedingt fügen, und dass bei der Betrachtung geschichtlicher Erscheinungen das Prinzip von Satz und Gegensatz (Thesis — Antithesis — Synthesis) sich besonders förderlich erweist.

So sehr Graetz in seine Studien sich vertiefte, er verfehlte nicht, den Vorgängen in der Breslauer Gemeinde seine volle Aufmerksamkeit zuzuwenden. Was zu jenen Tagen im Schoss der Breslauer Judenschaft vorging, hatte freilich kein bloss lokales Interesse, sondern warf seine Schatten oder seine Strahlen weit über Schlesien hinaus und hatte sämtliche jüdische Kreise Deutschlands mächtig ergriffen und erregt. Dort war das orthodoxe und das reformatorische Prinzip zum ersten Mal in ganzer Wucht im Kampf um's Dasein zusammengestossen; heftig und wild tobte Streit und Sturm zwischen der alten und neuen Partei, da die Orthodoxie, blind gegen die Zeitverhältnisse, jegliches Ausgleichsanerbieten starrköpfig mit einem Non possumus

beantwortete. Die Vertreter beider Parteien, der altgläubige Salomo Tiktin einerseits und der fortschrittliche Abraham Geiger anderseits, suchten mit rücksichtsloser Schärfe einander niederzuringen. Geiger siegte, und selbst die hierdurch herbeigeführte Sprengung der Gemeinde tat seinem Siege keinen Abbruch.

Dr. Abraham Geiger, dessen erstes Auftreten auf dem rabbinischen Schauplatz sofort Sturm ankündigte, der den anscheinend ruhig aber unaufhaltsam sich vollziehenden Prozess der neuzeitlichen religiösen Entwicklung in seinen Tiefen heftig aufwühlte, gehörte zu den hervorragendsten Rabbinen seiner Zeit. Rednerisch wie schriftstellerisch handhabte er das populäre Wort mit wahrer Meisterschaft; dieser Meisterschaft war es mehr eigen, das Wort in die Breite ausströmen zu lassen, als es in präcisem, schlagendem Ausdruck zusammenzuziehen. Einer der besten Kanzelredner des Judentums, verstand er es, durch schlichte Art und geistvolle Wendungen zu fesseln und anzuregen; die wenigen von ihm veröffentlichten Predigten geben nicht annähernd eine Vorstellung von der Macht, mit der sein lebendiges Wort wirkte, wiewol dasselbe keineswegs durch die äusseren Mittel seiner Persönlichkeit besonders gehoben oder gar getragen wurde[1]). Auch als Gelehrter hat er für die jüdische Wissenschaft Vorzügliches und Bleibendes geleistet, namentlich hat er um die litterarhistorische Forschung, die er meisterhaft beherrschte, sich hochverdient gemacht; hingegen lassen die ersten Arbeiten, zumal aus der ersten Breslauer Zeit, zuweilen die volle Durchbildung des Verfassers vermissen, der es überdies liebte,

[1]) Schreiber dieses spricht hier den Eindruck seiner persönlichen Erfahrung aus. Er muss jedoch hinzufügen, dass er Geigers Predigten nur in seiner Jugend zu hören Gelegenheit hatte, also zu einer Zeit, wo man schnell enthusiasmirt wird und leicht zur Bewunderung neigt; dennoch glaubt er, dass er sein Urteil als ein zutreffendes aufrecht halten kann.

auch in seinen gelehrten Arbeiten stets die reformatorische Tendenz hervorzukehren. Trotz seiner wissenschaftlichen Bedeutung fehlte ihm die Tiefe des geschichtlichen Blickes. Trotz seiner Verdienste um den modernen Gottesdienst war sein Empfinden für die Bedürfnisse und Regungen der Volksseele nicht fein und intensiv genug. Er war im Grunde ein doktrinärer Rationalist. Auch sein religiöses Programm und Ziel trat nicht klar und bestimmt hervor, zumal er gegen die radikalen Strömungen, deren Sturzwellen damals über das Judentum destruktiv hinwegrollten, eine mehr als wohlwollende Neutralität beobachtete; man gewinnt unwillkürlich den Eindruck, als ob er auf einen ethischen Deïsmus lossteuern wollte und nur aus Opportunitätsgründen sich von einem offenen Bekenntnis zurückhalten liess.

Daran vor allem nahm Graetz schweren Anstoss, allmälich bildete sich bei ihm eine völlige Abneigung gegen Geiger aus! Mancherlei Scheinwerk und Flitter war bei den vielfachen Organisationen, welche Geiger in tastenden Versuchen hervorzurufen sich bemühte, wohl mitunterlaufen, vielleicht gar nicht zu vermeiden; möglich auch, dass der üble Eindruck noch durch eine Art von Selbstgefälligkeit, durch den Trieb, überall zu kleinmeistern, eine menschlich verzeihliche Schwäche, wovon Geiger nicht ganz frei war, verschärft worden. Gegen Scheinwesen und Schaumschlägerei empfand jedoch Graetz' Naturell einen so tiefen Widerwillen, dass er hiefür keine Schonung und Rücksicht kannte. Geiger ist von ihm nur ein einziges oder noch ein anderes Mal besucht worden.

Gleich nachdem sich Graetz in den Hörsälen seiner Fakultät orientirt hatte, sprach er bei den beiden rabbinischen Parteihäuptern vor, worüber sein Tagebuch Folgendes berichtet: »Die Bekanntschaft des Rabbiners »Tiktin habe ich gemacht. O, wie habe ich immer in »Ehrfurcht dagestanden, als ich auf den ersten Blättern

»der ריפ״ם[1]) die geharnischten Namen Tiktin ansah. Wie »Karl der Grosse in seiner eisernen Rüstung den Na»henden in gebührender Entfernung hielt, so schien mir »das Ansehen jener theologischen Ritter, gehoben durch »die langen Bärte und die eminenten spanischen Rohr»stöcke[2]) und den talmudischen Staub. Da sass ich neben »einem Abkömmling jener rabbinischen נפילים[3]). Ach, wie »gesunken sind sie. Tempora mutantur et nos mutamur in »illis. Wohl ist noch die imposante Körperhöhe, noch der »spanische Rohrstock vorhanden. Aber das Ensemble, das »nicht mit Worten zu fassende Etwas fehlt. Neben den »Rabbiner stelle ich nolens volens den Dr. Geiger, ein »kleines, hageres Männchen. Weshalb er so ganz beson»ders freundlich gegen mich war, weiss ich nicht. Von »Hirsch haben wir noch nicht gesprochen und werden »wir höchst wahrscheinlich nicht sprechen. Aber, o Gott! »wie weit ist es gekommen! Dr. Freund[4]) wagt es, in Ge»genwart von 50 Juden, an deren Spitze ein רב sitzt, Worte, »wie rabbinisch verkehrte Schlussfolgerung auszusprechen. »Der Cicero und Plato sollen also gegen rabbinische Ver»kehrtheiten gelesen werden. Ei, der Tausend! Und heute »hielt Geiger die erste Vorlesung über Mischnah. Die »Mischnah ist eine Sammlung religiöser Vorstellun»gen, wie sie sich seit dem Exil bis auf R. »Jehuda ha-Nassi ausgebildet und entwickelt »haben. Welche logische Verrücktheit«.

Als im März 1843 der starre und zähe Kempe des alten, Judentums, Salomo Tiktin, ein todwunder Löwe

---

[1]) Talmudische Werke des R. Isaak Alfassi.

[2]) Ein grosser, schwerer, mit irgend welchem Zierrat am Griff geschmückter Stock wurde in Polen wie ein Emblem des Rabbinats getragen und gebraucht.

[3]) Giganten oder Heroen. Graetz spielt hier mit dem Wort נפל.

[4]) Ein Philologe von Ruf, der in der lateinischen Lexikographie Bedeutendes geleistet.

Löwe, der letzte eines talmudischen Löwengeschlechts, von seiner Niederlage in's Innerste getroffen, durch sein Ableben den Schauplatz räumte, stand Geiger auf der Höhe seines Ruhmes. Schon lange war keines Rabbiners Name in der ganzen deutschen Judenheit so sehr bekannt und genannt, so in aller Munde, wie derjenige Geigers. In Schlesien gab es keinen populäreren Rabbiner, in Breslau war sein Wort machtvoll, einflussreich und von den Gegnern gefürchtet. Sein wissenschaftliches Ansehen war allgemein anerkannt, seine Rede beherrschte die Kanzel und die Gemüter; wer es wagte, ihn anzugreifen, wurde übel zugerichtet und trug zum Schaden den Spott davon.

Da machten sich im Laufe des Jahres 1844 die ersten Anzeichen einer sich langsam vollziehenden Wendung bemerkbar. In demselben Jahre waren nicht nur die Keime zur Bildung einer neuen theologischen Richtung auf konservativer Grundlage zusammengeschossen und hatten sich unter der Führung von Zacharias Frankel zu konsolidieren begonnen; es schwirrten auch gegen Geiger und seinen Anhang einzelne, von Ironie beschwingte, spitze Pfeile heran, und ihnen folgten immer spitzere und schärfere, welche schwer zu pariren waren und an den wundesten Stellen trafen. Eine renommirte jüdische Zeitschrift »Der Orient«, der von Dr. Fürst in wöchentlichen Nummern redigirt wurde, berichtete nämlich über wichtigere Vorkommnisse innerhalb der Breslauer Gemeinde, und der anonyme Korrespondent verstand es, lebhaft, prickelnd und kritisch zu schildern. Die Artikel erregten begreifliches Aufsehen, verursachten in Breslau bei ihrem fortgesetzten Erscheinen geradezu Sensation, und beide Parteien sahen zeitweise, mit entgegengesetzten Gefühlen zwar, aber mit gleicher Spannung der neuen Wochennummer des Orients erwartungsvoll entgegen. Die Orthodoxen jubelten, hatte sich doch endlich eine gewandte Feder gefunden, welche unerschrocken und rücksichtslos allerlei Schäden bloslegte und durch das kühne Auftreten

gegen Geiger ihrer Sache zu dienen schien. Doch wer war denn der Schütze, der sein Geschoss so sicher und elegant zu lanciren wusste? Man riet, man spähte nach ihm aus; hielt auch unter den Beflissenen der jüdischen Theologie, welche sich damals in Breslau zumeist um Geiger gesammelt hatten, gründliche Umschau, bis endlich jeder Zweifel schwand, es war ein homo novus, ein Student aus dem Posen'schen — Graetz, der in stolzer Unabhängigkeit von jeder Gönnerschaft durch Erteilen von Unterricht sich kärglich durchfristete.

Das Staunen wuchs, als Graetz fast gleichzeitig mit jenen Korrespondenzen sich durch eine noch heute wertvolle Rezension des Geiger'schen »Lehrbuch zur Sprache der Mischnah« auf das vorteilhafteste in die wissenschaftliche Welt einführte[1]). Die Besprechung des Lehrbuches, mit deren Veröffentlichung im Litteraturblatt des Orients Ende 1844 begonnen ward, und die im folgenden Jahre in einer ganzen Serie von Artikeln fortgeführt wurde, bot ihm die Handhabe, um seine eigenen Ansichten über den Gegenstand darzulegen, und es ist dabei reiches Wissen, Beherrschung des Stoffes, Sprachgefühl, wissenschaftlicher Instinkt und noch dazu ein erhebliches Styltalent gar nicht zu verkennen. Die Kritik des Buches selbst ist oft treffend, jedoch scharf gehalten, vielleicht nicht frei von Animosität. Es lag eben stets im Charakter von Graetz, seine Meinung klar und unverhohlen auszusprechen. Geiger, der allerdings provozirt war, hat darauf auch nicht ganz objektiv im »Israelit des 19. Jahrhunderts« in noch schärferen Artikeln replizirt, welche auf das Persönliche hinübergreifen,

[1]) Als sein erstes litterarisches Auftreten kann wol ein Artikel bezeichnet werden im Hauptblatt des Orients, Jahrg. 1843, S. 391 ff. über die damals schwebende Streitfrage »Über die Heiligkeit der jüdischen Begräbnisplätze«, anonym und von Breslau 22. Nov. datirt. Das Scharmützeln gegen Geiger beginnt im Hptbl. des Orients Jahrg. 1844, S. 21.

an Versehen und Nebendinge sich anklammern und hierdurch dartun, welches Gewicht dem Auftreten seines jungen Antagonisten beigemessen wurde.

Jedenfalls hatte Graetz die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich gezogen, und gar zu Breslau auf der Karlsstrasse war er mit einem Schlage in den Mittelpunkt des Tagesinteresses getreten. Die Orthodoxen knüpften mit ihm an, wiewol er sie keinen Augenblick darüber im Ungewissen liess, dass ihr Parteiprogramm von ihm nicht gebilligt und ihre religiösen Anschauungen nicht geteilt würden, dass er vielmehr seinem eigenen Kopfe folge und sich nur von der unverwüstlichen Anhänglichkeit an das positive Judentum leiten lasse; indess hielt er sie von manchen törichten und fanatischen Schritten zurück und gab ihnen den Rat, da Geiger trotz aller orthodoxen Opposition mit starker Hand eine Religionsschule in's Leben gerufen, welche auch prosperirte, die Fühlung mit dem nachwachsenden Geschlecht sich nicht entwinden zu lassen und eine ähnliche Religionsschule in konservativem Geiste zu schaffen. Der Rat schien auf fruchtbaren Boden zu fallen, und man bedeutete den Berater, dass man die Absicht habe, ihn mit der Organisation und Leitung einer solchen Schule zu betrauen, vorausgesetzt, dass er bis dahin einen akademischen Grad erlangt haben würde. Da auch bei Rabbinatsvakanzen bereits an ihn gedacht und von ihm gesprochen wurde, musste die Promotion beschleunigt werden, und in einigen Wochen angestrengter Arbeit stellte er seine Dissertationsschrift fertig: »De autoritate et vi, quam gnosis in Judaïsmum habuerit«, auf welche er April 1845 von der Universität Jena zum Doktor promovirt wurde. Die Abhandlung wurde noch im selben Jahr unter dem Titel: »Gnostizismus und Judentum« als seine erste selbständige Arbeit veröffentlicht. Die eingehende Kenntnis der patristischen Litteratur, die geschichtlich individualisirende Auffassung verschiedener Talmudstellen, eine glückliche Kombinationsgabe, welche

dem dunkelsten Buch der rabbinischen Litteratur, dem ספר יצירה[1]), zum ersten Mal einige helle Seiten abgewinnt, dazu eine durchsichtige Klarheit in Anordnung und Vortrag, zeichnen die Schrift aus und zeigen schon völlig das eigenartige Gepräge seines wissenschaftlichen Geistes; dieselbe wurde von den verschiedensten Seiten beifällig aufgenommen, sie hat ihm in der jüdischen Gelehrtenwelt eine Stellung gegeben.

Solche überraschende Erfolge schwellten die Brust des litterarischen Novizen, der sich aus sich selbst mühsam und schwer durchgerungen, mit berechtigter Freude und glücklichen Hoffnungen. Sein Stern schien im Aufgehen. Die Flitterwochen seines ersten Ruhmes, bei deren Erinnerung es noch im späten Alter wie ein Sonnenstrahl über sein Gesicht zog, gedachte er in der Nähe seiner Eltern zu verleben und er nahm hierzu den Weg über Krotoschin. Hier im Hause seines Freundes trat ihm das halbwüchsige Mädchen von ehedem, dessen Bild in seinem Gedächtnis wohl zurückgetreten, mit seinem verblassenden Schimmer aber doch nicht ganz erloschen war, als aufblühende Jungfrau entgegen; es war die Tochter des Besitzers der bekannten hebräischen Buchdruckerei, Monasch. Beide machten einen tiefen Eindruck aufeinander. Graetz, der seine Erwartungen von der Zukunft nunmehr als gesichert betrachten zu dürfen meinte, machte aus seinen Gefühlen kein Hehl, und da dieselben erwidert wurden, tauschten sie als Brautpaar das Gelöbnis gegenseitiger Liebe aus. Er ahnte damals nicht, dass er ein Frauenherz gewonnen hatte, stark und befähigt, ihm in die dunkeln Tage, die gar bald schwer über ihn hereinbrechen sollten, wie ein freundlich helles Gestirn hineinzuleuchten und ihm den Stützpunkt zu bieten, an dem er sich aufrecht hielt.

[1]) »Das Buch der Schöpfung«, das eine halb philosophische, halb mystische Weltanschauung entwickelt.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

W. Bacher. Aus dem Wörterbuche Tanchûm Jeruschalmi's. Nebst einem Anhang über den sprachlichen Charakter des Maimûni'schen Mischne Tora. 146 pp. u. 38 pp. hebr. Budapest 1903.

von **S. Eppenstein.**

In dieser dem Jahresbericht der Landesrabbinerschule zu Budapest beigegebenen Abhandlung sucht uns der gefeierte Meister der historischen Exegese und Sprachwissenschaft ein anschauliches Bild zu geben von dem noch immer der Herausgabe harrenden Wörterbuche Tanchûms, genannt Al-Murschid al-Kâfi, d. h. der ausreichende Wegweiser. Tanchûm ist einer der entschiedenen Vertreter der wissenschaftlichen Richtung im heiligen Lande, das kurz nach seiner Zeit den mystischen Bestrebungen eine willkommene Stätte bot, und ruht fast ganz auf den Schultern von Mose ben Maimon, den er in überschwenglichen Worten schildert. Nur allmälich werden wir, seitdem vor mehr als 200 Jahren Eduard Pococke es unternommen hat, aus den von ihm zuerst aufgefundenen Commentaren einiges zu veröffentlichen, mit Tanchum's Werken bekannt[1]), welche zugleich mit dem Namen des Autors in der Judenheit als vergessen galten[2]), ausser dass einige jemenische Schriftsteller ihn benutzten (Bacher, p. 1—2). Infolge der von verschiedenen neueren Autoren betonten Notwendigkeit einer Herausgabe des Murschid, sah sich Bacher veranlasst, auf Grund der in seinem Besitze befindlichen, fast

[1]) Zu der in Steinschneiders: Die arab. Literatur der Juden p. 234 ff. u. p. 346 verzeichneten Literatur über Tanchûm kommt noch hinzu m e i n e Edit. eines Fragmentes des Comm. zu Ps. 16, 17, 18, 22, 27—29. v. 3 in Stades ZATW 1903, p. 287 fgg.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz מאזני קדר in Horodetzkis Hagoren III, p. 135—135.

druckfertigen Copie Neubauer's uns schätzenswerte Mitteilungen aus dem umfangreichen Werke zu geben. Im 1. Abschnitt schildert Bacher, soweit das knapp bemessene Material reicht, die Lebensumstände Tanchûm's, der hauptsächlich in Palaestina — von ihm Schâm = Syrien genannt, — und vielleicht auch zeitweise in Aegypten gelebt hat, wobei die vom Recensenten früher angenommene Blütezeit des Autors um 1260—1270 wol festzuhalten ist, ferner seinen Bildungsgang, der ihn ein reiches Mass von Wissen in allen Fächern sich aneignen liess (p. 6—23). In Abschn. II wird T's Verhältnis zu Maimunis Werken besprochen (p. 23—29), im Abschn. III das zum Aruch, den er vielfach anführt und berichtigt, ohne jedoch den Verfasser mit Namen zu erwähnen, und dem er mitunter aber auch sklavisch folgt (p. 29—34). Abschn. IV handelt von den Beziehungen zu Ibn Ganâh, dem er zuweilen widerspricht, und dem er besonders in der Vergleichung des Hebr. mit dem Arab. folgt. (p. 34—40). Im V. Abschnitte werden sonstige im Murschid vorkommende Autoren genannt, von denen unter Anderen auch der Verfasser des Kâmil, Jacob b. Eleasar aus Toledo, zu nennen ist[1]) (p. 40—44). Nun bietet uns Bacher im Abschn. VI. (p. 44—65) eine ausführliche Analyse des Wörterbuches, besonders an der Hand der sehr interessanten Einleitung, wobei festgestellt ist, dass der Autor über seine Absicht, ein Hilfsmittel für Mamuni's Mischne Tora zu schaffen, weit hinausgegangen ist, indem er die vormaimunischen Halachoth berücksichtigt, besonders aber den Wortschatz der Mischna behandelt, so dass im Grossen und Ganzen der Murschid als neuhebräisches Wörterbuch mit vorwiegender Berücksichtigung der Halacha gelten kann (p. 52—54). Derselbe Abschnitt schildert nun die Eigentümlichkeiten

[1]) Ein weiteres Citat aus dem Kâmil habe ich soeben in dem mir behufs Herausgabe vorliegenden Comm. Abraham Maimunis zu Gen. 48, 14 gefunden (Ms. der Bodleiana Neubauer 276 fol. 42 a).

der Lexicographie Tanchûm's, der auch auf verschiedene Lesarten im Talmud hinweist, wobei zu bemerken ist, dass das Werk in mancher Beziehung an Ungenauigkeit und Unvollständigkeit der Anlage leidet (p. 54—65). Nachdem in Absch. VII (p. 65—72) das Verhältnis des Autors zur Halacha und deren Sprache gekennzeichnet ist, wird im folgenden Cap. (p. 72—77) T's Benutzung der Targumim erörtert, wobei als interessant gelten kann, dass von ihm auch ein jerusalemisches Targum zu den Propheten citiert wird. — Abschn. IX. (p. 77—22) bietet uns einen Beitrag zu der hebr.-arab. Sprachvergleichung Tanchûms. Von diesen heben wir als bemerkenswert folgende hervor: כֹּבֶד Mischna Kelim XXI, 1, die obere Walze am Webstuhl, mit כבד »ehren« zusammenhängend, findet sein Analogon in dem gleichbedeutenden arab גִּליל von rad. גֵּל erhaben sein. — שמן אנפנקון Menachot 8, 3 bedeutet dasselbe, wie das arab. זית אלאנפאק, oder im syrisch-arab. Dialect: זית אלכֹרג: das herausgezogene, auf besonders sorgfältige Weise aus der Olive gezogene Oel, mit aram. und arab. נפק »herausgehen« zusammenhängend. — בוריה Sukka 20b ist das arab. באריה, eine aus Rohr geflochtene Matte, zur Aufbewahrung der Frucht — גירומין (Baba batra V. letzte Mischna) »Verringerung, Abgang« ist das arab. גרם eine Schuld zahlen. Die Mischnaworte sind so zu verstehen, dass, wer seinem Nächsten Früchte und drgl. zur Aufbewahrung gegeben hat, wenn er sie nimmt, eine Einbusse erleidet, sowie eine zu entrichtende Schuld gleichfalls eine Verringerung des Vermögens herbeiführt. Damit hängt nach T. auch zusammen das eine Ungiltigkeit des Schächtschnitts bedingende הגרמה (Hullin 9a), weil durch Nichtbeobachtung der richtigen Stelle eine Verringerung der Giltigkeit eintritt. — Die in Joma VI, 8 erwähnten דדבאות, von wo aus man die Ankunft des שעיר המשתלח beim 'Asasel beobachtet, ist das arab. דידבאן »derjenige, der von der Ferne aus etwas sieht«, wovon auch der reduplicierte

Stamm ידבר »er sieht und giebt Kunde«[1]). — Das talmud. חוששין befürchten ist das arab. خشي fürchten. — כסף »dunkel werden« ist das arab. كسف vom Verfinstern des Mondes und der Sonne. — נויה in Maimuni's Mischne Tora, Hilhot Sch'chita VI, 7 und Mischna Meila III, 8, bedeutet, wie arab. ناوية oder ناءة, den »Kern« oder »Knoten, Knorren im Holze«. — קמחון Menahot VIII, 7 ist gleich arab. قمحان das mehlartige Weisse auf dem Weine — Abschn. X. behandelt Tanchûm's griechische Kenntnisse, die er z. T. durch eigene Anschauung sich erworben haben mag (p. 92, 99). — Abschn. XI (p. 100—111) enthält Etymologieen des Autors, von denen wir folgende hervorheben: אימורים Sukka V, 7, die für den Altar bestimmten Glieder des Opfers, hängt zusammen mit אמר in האמירך „er hat dich erhoben", Deut. 26, 18, denn „sie werden abgehoben" — בבואה Jebamot 122a das im Wasser sichtbare Bild, hängt zusammen mit נבת עינו Sech. 2, 12. — זיז ('Erubin X, 7) der Erker, das Heraustretende, hängt zusammen mit זוז sich bewegen; daher auch ein Erklärer die Bezeichnung זיז für die Tierwelt (Ps. 80, 14) begründet. — Sehr interessant und, wie Bacher, p. 20 treffend bemerkt, einen Einblick in T's Auffassung von idealen Gelehrtenberuf gewährend, ist seine Bemerkung, warum die Gelehrten חברים „Genossen" genannt werden, nämlich, weil sie sich in enger Gemeinschaft zur Erforschung der Wahrheit verbunden fühlen. In diesem Streben tritt jede Missgunst zurück, und nur der Wunsch, sich zu vervollkommnen, beseelt sie. Der Megilla 27b vorkommende חבר עיר ist der Grosse der Stadt, unter dessen Leitung sich die Gelehrten zusammenschliessen. [Der Text hierzu wird von Bacher im Hebr. Teil p. 41—42 unter Nr. 6. veröffentlicht. — עקר ist Bezeichnung für den Kinderlosen, zusammenhängend mit עקר »ausreissen«, weil der-

[1]) Bacher bemerkt hier, dass die sonst bezeugte LA. der Mischna דידכאות lautet; ob nicht etwa aber doch Tanchûms Lesung die richtige ist? Was sollte auch דידכאות = διάδοχοι hier bedeuten?

selbe, gleichsam ohne eine Spur zu hinterlassen, herausgerissen ist. — Von צבה anschwellen (Num. 5, 27) ist herzuleiten das ibid. 7, 3 vorkommende צָב für den mit gewölbten, d. h. anschwellender Decke versehenen Wagen. — Eine curiose, jedenfals nicht annehmbare Etymologie giebt Tanchûm für שְׁטָר Urkunde, das er mit שומר (Exod. 5, 14) zusammenstellt, indem die Urkunde, ebenso den Schuldigen zur Anerkennung des Rechtes zwingt, wie der Vollziehungsbeamte den vom Richter verurteilten. T. hat hier nicht erkannt, dass שְׁטָר zu arab. סטר »schreiben, verzeichnen« gehört. — Der Abschn. XII. (p. 111—116) enthält eine Auslese von den im Murschid vorkommenden Erklärungen von Bibelstellen, woraus wir Folgendes anführen: In I Sam. 15, 32 ist מעדנות Bezeichnung für den in Wohlleben und Genüssen versunkenen Agag, der in den Worten אכן סר מר המות desto mehr der nahenden Bitterkeit des Todes Ausdruck giebt. — Jes. 28, 7 bedeutet רואה Untersuchung, Betrachtung[1]). — Micha 6, 8 bedeutet הצנע לכת seinen guten Lebenswandel »verbergen«, d. h. sich damit nicht brüsten. — Kohelet 3, 5 bedeutet נרדף die Aufeinanderfolge des Daseins; d. h. Gott sucht, dass eines auf das andere folgt, nicht aber, dass er dem Untergange anheimfalle. — Im Anhang behandelt Bacher den sprachlichen Charakter von Maimunis Jad Hachasaka, das an manchen Stellen eine wesentliche Bereicherung der neuhebräischen Sprache bietet, wie aus der in Liste I angeführten Gruppe von Wörtern hervorgeht; Liste II, enthält eine Anzahl von Artikeln im Murschid, die aus der Traditionslitteratur sich nicht belegen lassen, z. T. auch im Mischne Tora nicht nachzuweisen sind. — Der hebräische Teil enthält zunächst die Einleitung zum Wörterbuch, die im deutschen Teile ausführlich wiedergegeben ist, und

[1]) Zur Bedeutung von ראה in diesem Sinne vgl. auch den von mir herausgegebenen Comm. Tanchûms zu Ps. 28, 13, ZATW. l. c. p. 314—315.

aus der uns die p. 5 enthaltene Klage über die geringe Beschäftigung mit dem Gesetzesstudium bemerkenswert erscheint; dann werden einzelne grammatische, literar-historische und ethnographische Excerpte, eine Lese von Varianten des Talmudtextes, mehrere Artikel in extenso, schliesslich eine Zusammenstellung von bemerkenswerten Stilproben aus Maimunis Jad Hahasaka gegeben. — Zu dem so lehrreichen und mit bekannter Akribie behandelten Material habe ich nur einige Bemerkungen anzufügen: p. 12. Die Bemerkung über רהוטים findet sich auch im Comm. T's zu I Sam. 16, 23 (ed. Haabr. p. 25). — p. 22—23. Betreffs der Priorität des Wörterbuches oder des Kitâb-al-Bajân sei jedenfalls hingewiesen auf seine Bemerkung im Comm. zu I. Sam. 15, 32 (ed. Haarbr. p. 33), wo Tanchûm sagt, dass er das betreffende Wort in seinem Murschid al-Kâfi erklärt hatte, in dem er die Wörter aus Maimuni's Hibbur und die meisten Mischnaworte erläutert habe. Danach scheint das Werk früher als einzelne Teile des Comm. zu sein. — p. 79 bezügl. der Erklärung von נבלה durch das arab. ואקעה in derselben Bedeutung, vgl. auch Jos. Kimchi, der das arab. סאקט in demselben Sinn vergleicht; cf. meine Studien über Jos. Kimchi, Monatsschr. XLI, p. 162. — p. 82. גדר Mauer vergleicht mit dem Arab. schon Juda ibn Koreîs s. v., ebenso auch מסל Becken p. 88; diese Stelle aus dem Murschid findet sich übrigens auch im Anhang zu Bargès u. Goldberg's Edition der Risâle. — p. 103. Zur Etymologie von זיז Tiere, vgl. auch Jos. Kimchi, Sefer Hagaluj p. 93, und Monatsschr. XL, p. 409 c: rad. — p. 106—107 betreffs משומד = משועמד vgl. auch Poznánski, Eine hebr. Grammatik aus dem XIII. Jahrqundert. p. 26—27 Anm. 51. — p. 110. Zu תתראו Gen. 42, 1 »einander entgegentreten, sich unterreden« vgl. Abr. ibn Esra a. a. O. und Abraham Maimuni in seinem demnächst von mir herauszugebenden Comm. z. St., der ausführlicher darüber handelt (Ms. der Bodleiana Nb. 276 fol. 36 b) תתכאצמו ויושך אן יעקב ע״ה למא״

קאל להם אן ימתארו מן מצר כאן כל מנהם ינפר לאכר במעני אנה ינזל דונה סקאל להם יעקב למה תתראו ואלאמר אחפז מן דלך ומנה לכה ונתראה סנים. — p. 113. Die Erklärung von מעדנות I. Sam. 15, 32 als Attribut von Agag führt Tanchûm selbst im Comm. z. St. (ed. Haarbrücker p. 22) als Ansicht anderer an; ebendort findet sich auch die von Bacher p. 114 erwähnte Deutung von מעדנות Hiob. 38, 31; — ibid. דל Ps. 41, 2 im Sinne von „krank" haben schon Saadja a. l. (cf. ed. Lehmann, Berlin 1901, p. XXVIII), mit Berufung auf II. Sam. 13, 4, und andere Exegeten; cf. Lehmann p. 68, Anm. 6. — In dem hebr. Teil sind als Druckfehler zu verbessern; p. 4. Z. 9 st. אלחיוה lies אלחיוה; p. 5 Z. 26 st. עים l. עים; p. 11, Z. 17 muss, meines Erachtens, hinter אעלם ein Wort ausgefallen sein, etwa הל: ich weiss nicht, ob Jemand darauf eingegangen ist. — Im deutschen Teile ist p. 142, Anm. 5 statt p. 155 zu lesen p. 157. — Das uns von Bacher in dieser Schrift Gebotene verpflichtet uns wieder zu grossem Danke für den unermüdlichen Forscher und erhöht unser Interesse für Tanchûms Wörterbuch, das uns der Verfasser, trotz seiner p. 4 geäusserten Zweifel an der Möglichkeit der Ausführung, hoffentlich doch in absehbarer Zeit noch in einer seines Rufes würdigen Edition bieten wird. Am Dank der Fachgenossen, wie aller Freunde der jüd. Wissenschaft, wird es ihm nicht fehlen.

Perles, Felix: Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht Berlin, Wolf Peiser, 1903 (VI + 133 SS.) 8°.
Bousset Wilhelm: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Perles Kritik meiner »Religion des Judentums im N. T. Zeitalter«. Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. (46 SS.) 8.

Von I. **Elbogen**.

Ueber die Vorzüge und Mängel des Buches von Bousset sind die Leser dieser Zeitschrift durch die geistvollen Ausführungen Güdemann's (Das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung. Wilhelm Koebner, Breslau 1903.) hinreichend unterrichtet. Je höher man mit ihm Bousset's Streben nach Erkenntnis der Wahrheit anschlägt, um so mehr muss man es beklagen, dass der Weg zur Wahrheit auf diesem Gebiete den christlichen Forschern noch immer verschlossen ist, oder vielmehr dass sie absichtlich durch allerlei Gestrüpp und Geröll den Weg sich verlegen. Theologische Vorurteile, die tausendmal als unhaltbar erwiesen sind, werden mit den Anspruch auf die Giltigkeit als historische Urteile immer wieder vorgebracht. In der Wahl der Quellen wird parteiisch verfahren, die apokryphische und pseudepigraphische Literatur wird über Gebühr geschätzt, das rabbinische Schrifttum hingegen, das ein getreueres Bild der wirklichen Stimmungen und der im Volke lebenden Religionsform giebt, wird aus Unkenntniss vernachlässigt. Die einseitige Verurteilung des Judentums in der heidnischen und neutestamentlichen Literatur wird wiederholt und als Massstab für seine Erforschung benutzt.

Die nachteiligen Folgen, welche diese allgemeine Schulmeinung der protestantischen Theologen für den Fortschritt der Wissenschaft bringen muss, haben Perles

veranlasst, das Buch Bousset's einer ausführlichen und gründlichen Kritik zu unterziehen, die zu einem vernichtenden Urteil über dasselbe führte. Er zeigt die eben genannten Quellen der Fehler (p. 33) und weist auf die Widersprüche hin, an denen das Buch leidet, weil es dem Verfasser nicht immer leicht wird, dem Judentume Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und Gutes von ihm auszusagen. Auch da, wo die Quellen unzweideutig zur Anerkennung zwingen, wird das Lob durch eine Reihe einschränkender, »Wenn« und »Aber« auf das Mindestmass zurückgeführt.

An einzelnen Capiteln, wie dem der Ethik (52—88) oder dem des Gottesbegriffs (p. 119—130) weist P. besonders die Mängel nach, die aus Vorurteil oder Unkenntniss entstehen. Vielleicht ging der Verf. mitunter zu weit und vermutete Unwissenheit auch da, wo solche ausgeschlossen ist, aber im ganzen ist er mit seinen Ausführungen im Recht; wenn er bisweilen im Ton verletzend wird, so gilt das nicht der Person B's. sondern dem in seiner Arbeitsmethode zum Ausdruck kommenden System. —

Durch Perles' Polemik sah sich B. zu einer Erwiderung veranlasst, die durch ihre im ganzen gemässigte Haltung und das Zugeständnis von etlichen Irrtümern das von Güdemann bereits gerühmte ernste Streben des Verfassers nach Ermittelung der Wahrheit bestätigt. Aber in anderen Punkten zeigt er doch, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, »dass niemand aus seiner Haut heraus kann«. Wir müssen daher hier auf einzelnes Wichtige näher eingehen: 1. Niemand bestreitet B. das Recht, seine Aufgabe möglichst weit zu stecken und die Literatur der »Volksfrömmigkeit« ebenfalls in den Bereich der Untersuchung zu ziehen. Was Perles ihm vorgeworfen hat, ist, dass er die Frömmigkeit der »Schriftgelehrten« völlig vernachlässigt und in dem Irrtum lebt, die jüdische Religion vollständig dargestellt zu haben, während in Wirk-

lichkeit die Betrachtung des Zentrums gerade fehlt. Aus dem Henochbuche, den Jubiläen etc. auf die jüdische Frömmigkeit schliessen wollen, heisst denselben Irrtum begehen, wie wenn jemand aus dem immer mehr um sich greifenden Kurpfuschertum einen Schluss auf den gegenwärtigen Stand der medizinischen Wissenschaft ziehen wollte. Zu dem wiederholt geäusserten starken Misstrauen gegen die rabbinische Literatur hat ein Gelehrter, der nach dem eigenen sehr ehrenwerten Geständnis fachmännische Kenntnisse auf dem Gebiete nicht besitzt (S. 9, Anm.), keineswegs eine Berechtigung.

2. Seite 18 schreibt B.: »Wenn er es denn durchaus hören will: ich kann die Fortexistenz des Judentums in seiner talmudischen Form nicht gerade für etwas in sich wert- und zweckvolles im höchsten Sinne halten«. Ein Gelehrter sollte doch mit solchen Urteilen vorsichtig sein, denn es könnte dasselbe vom Christentum behauptet werden; tatsächlich hat auch jüngst Baumann behauptet, dass die Welt durch das Christentum und den Protestantismus keinen Fortschritt gemacht hat, den sie nicht auch ohne sie erreicht hätte[1]). B. meint, das Christentum wäre imstande gewesen, sich von den Färbungen des Monotheismus selbst zu reinigen, und dass es des Judentums dazu nicht bedürfte. »Seit dem Entstehen und Aufkommen des Evangeliums hat, so weit ich sehe, das Judentum auf die Entwickelung des Christentums einen positiv fördernden Einfluss nicht mehr gehabt; nicht einmal in dem Masse, wie man diesen etwa dem Islam im Mittelalter zuzugestehen geneigt sein könnte« (S. 19); aber B. erweist sich hier als sehr kurzsichtig, er übersieht völlig, dass die Kenntnis des Hebräischen und ein reines Verständnis der Bibel, die Mittel zur Beseitigung der Trübung, den Christen durch die jüdischen Exegeten vermittelt wurden. Si Lyranus

[1]) Julius Baumann, Neuchristentum und reale Religion, Bonn 1901, S. 20 f., 25 f.

non lyrasset, Lutherus non saltasset, der Lyraner aber hat sich an Raschi herangebildet.

3. Trotz P.'s wohlbegründeten Einwendungen bleibt B. bei der Behauptung, dass die Ethik des Judentums partikularistisch ist, und beweist dies vermöge eines Schlusses a minore ad majus durch den »weitgetriebenen Hass« zwischen Parteien und Sekten (S. 22 ff.).

Nun, Herr B. hat ja gegenwärtig selber einen harten Strauss auszufechten und wird zugeben, dass auf beiden Seiten nicht gerade mit sehr sanften Waffen gekämpft wird. Würde er aber darum den Schluss: Wenn die protestantischen Theologen sich unter einander in so schroffem Gegensatz gegenüber stehen, wie weit mag ihr Hass gegen Andersgläubige gehen, für sehr gewagt erklären? In Wirklichkeit wäre ja für viele bei diesem Streit Beteiligte der Schluss nicht ganz verfehlt, aber ihn aus dem Wesen des Protestantismus abzuleiten, dagegen würde sich B. mit Recht wehren. Auch B.'s Argumentation aus der Verwerfung der Septuaginta muss zurückgewiesen werden. Diese wurde von den Juden verworfen, als sie durch übereifrige Christen gefälscht war; aber an ihre Stelle wurde die neue Übersetzung des Aquila gesetzt. Erst allmählich, als das Griechentum immer mehr identisch wurde mit christlicher Feindseligkeit gegen das Judentum, sperrte es sich immer mehr gegen dasselbe ab. Wieviel aber ausserdem nationales Unglück und die Verpflanzung des jüdischen Lebens nach Babylonien zu dieser »Verengung« beitrug, muss noch untersucht werden[1]).

Die Nachprüfung der Quellen hätte P. auch auf die pseudepigraphische Literatur ausdehnen können, es würden auch da viele Dinge in anderem Lichte erschienen sein als im Buche B's. Aber auf Vollständigkeit der Widerlegung macht der Verf. keinen Anspruch, sonst wäre sein Buch

[1]) Auch aramäische Schriften wie den »Jüdischen Krieg« von Josephus liess man verloren gehen.

ins ungemessene angewachsen. Weit wichtiger als die negative Arbeit der Widerlegung erscheint mir auch die positive Pflicht, die aus den Kämpfen der Gegenwart erwächst, die Pflicht nämlich, dass von sachkundiger jüdischer Seite die rabbinische Theologie systematisch dargestellt und so die im Talmud niedergelegten Anschauungen für weitere Kreise nutzbar werden. Auch für diese wichtige Aufgabe bietet P.'s Schrift einen ersten Entwurf und sehr verwendbare Fingerzeige.

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. **Ludwig Levy.**

(Fortsetzung).

H. A. Redpath, The present Position of the Study of the Septuagint (Amer. Journ. of Theol. VII, 1): Rückblick auf die Arbeiten des letzten Jahrhunderts, die Papyrus- und andere Hss.-Funde der letzten Zeit. Zur gegenwärtigen Aufgabe gehört die Herausgabe der LXX, deren I. Bd. wohl noch einige Jahre brauchen wird. Den MT. stellt er hoch gegenüber der verbesserungsbedürftigen LXX. Manche Missverständnisse führt er darauf zurück, dass drei zusammen arbeiteten bei der Uebersetzung: einer las den hebräischen Text, ein zweiter zweisprachiger diktirte das griechische Wort, ein dritter schrieb dasselbe. So konnte Verhörung des hebräischen und griechischen Textes eintreten (?) (Bbl. Z. I, 3, 313). [45]

A. Deissmann, Die Hellenisirung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbücher für das klass. Alterthum XI/XII, 3). In der Wiedergabe von יהוה durch κύριος in der LXX zeigt sich der Einfluss der hellenistischen Weltreligion. Auch für die übrigen Gottesnamen und für andere Begriffe, z. B. ברית-διαθήκη, sucht D. (allerdings noch künstlicher und mühsamer) die Erweiterung der Vorstellungswelt in der LXX zu erweisen (Bbl. Z. I, 3, 313). [46]

Aus der RÉJ. (Juli—Sept. 1903) nennen wir Mélanges judéo-arabes, le Moutakallim juif Abou-l-Kheyr von J. Goldziher. [47]

Im Octoberband (1903) der Preussischen Jahrbücher veröffentlicht Ernst Troeltsch unter dem Titel »Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts« einen durch elegante Darstellung des Stoffes ausgezeichneten

Artikel, der die Entwickelung der psychologischen Betrachtungsweise der Religion in der Neuzeit verfolgt. [48]

Im Novemberband (1903) der Preussischen Jahrbücher (S. 205—224) gibt Eduard von Hartmann einen Abriss von »Dorners Religionsphilosophie«. August Dorner (Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig, Dürr 1903, XVIII u. 448 S.) knüpft an die religionsphilosophische Entwickelung von Lessing bis Lotze an, mit der unsere heutigen Theologen kaum noch Fühlung haben. Mit Lessing und G. Fichte nimmt er an, dass das Heil nicht aus zeitlichen geschichtlichen Vorgängen, sondern nur aus ewigen metaphysischen Wahrheiten kommen kann. Auf Schleiermacher stützt er sich hinsichtlich der persönlichen Innerlichkeit des religiösen Erlebens, ohne darum dem Gefühl eine andere Bedeutung als die eines Reflexes des realen Seelenzustandes für das Bewusstsein beizumessen. Mit Hegel verbindet ihn die phänomenologische und evolutionistische Auffassung der Religion, ohne ihm einzuräumen, dass die religiöse Wahrheit auf der Stufe der »Vorstellung« stehen bleiben müsse, anstatt sich zur Stufe des Begriffs zu erheben. Von Schelling entlehnt er leider die Verwechselung der Principien oder Attribute Gottes mit den weltlichen Erscheinungssphären, die Auffassung der Schöpfung als Entlassung der göttlichen Potenzen aus ihrer überweltlichen Einheit zu einer relativen Selbständigkeit im Weltprozess und in methodologischer Hinsicht die Annahme eines besonderen Organs des spekulativen Denkens. Mit den Halbpantheisten (Weisse, H. Fichte, Ulrici, Lotze, Cariere) sucht er eine Synthese von Theismus und Pantheismus. Gleich Lotze fasst er das Selbstbewusstsein oder Ich als einen realen Konzentrationspunkt ein- und ausgehender Wirkungen auf (S. 206). Auf S. 351 seines Werkes meint Dorner, es wäre zu untersuchen, »ob nicht die religiöse Phantasie am besten durch eine freie und weitblickende religiöse Wissenschaft, das Bedürfniss der Bethätigung des religiös-

sittlich bestimmten Willens besser durch die Bethätigung in allen sittlichen Gebieten, endlich das Gefühl besser in freien individuellen Kreisen auf freie Weise gepflegt und befriedigt werden kann«. [49]

Die Revue internationale de Théologie (Nr. 43 u. 44. 1903) bringt einen Artikel: »Ueber den Wahrheitsgehalt der Religion« von R. Keussen (Referat über das Euckensche Werk). [50]

In der Baltischen Monatsschrift 55, 5 findet sich ein Artikel von K. Schilling: »Die Grundvoraussetzung der modernen Theologie bei ihrer Geschichtsdarstellung«. [51]

Die Theologischen Studien und Kritiken 1903, 4 enthalten einen längeren Aufsatz von J. Wendland: »Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhältniss an der Hand der neueren Theorien kritisch erörtert«. [52]

Aus der Beilage zur Voss. Ztg. (14. Nov. 1903) notiren wir einen Aufsatz von R. Salinger: Der Schicksalsglaube in alter und neuer Zeit. [53]

Friedrich O. Hertz schildert das religiöse Leben bei Ariern und Semiten. (Politisch-Anthropol. Revue Oct. Nov. 1903). [54]

(Fortsetzung folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Die Maultiere und die Wagen des Patriarchen Jehuda I.

Von **Adolf Büchler.**

Die eigenartige, in ihren Einzelzügen noch gar nicht genügend bestimmte äussere Stellung des Patriarchen R. Jehuda I. kann nur aus der Gesamtheit der kleinen Schilderungen über sein Leben und seine Tätigkeit erkannt werden, die der Talmud und Midrasch zufällig bewahrt haben. Man hat deshalb das Recht und die Pflicht zugleich, Nachrichten, die geeignet sind, eine oder die andere Handlung dieses einflussreichen Patriarchen und Schulhauptes zu erklären, und die gleichzeitig einige kleine kulturgeschichtliche Beiträge zum Leben der Juden in Palästina um das Jahr 200 liefern, zu behandeln.

Aus jer. Demai I, 22a, 24 (Taanith III, 66c, 6) erfahren wir, dass Jehuda I. Maultiere hielt und deren Anblick den gesetzesstrengen R. Pinchas b. Jair, als er einer Einladung des Patriarchen zum Mahle folgend den Hof desselben betrat, zur Umkehr veranlasste. R. Pinchas sprach, als er der Tiere ansichtig wurde: Ernähren Juden diese? Im Parallelberichte b. Chullin 7b werden die Maulesel näher als weiss bezeichnet und R. Pinchas ruft bei ihrem Anblicke aus: Der Todesengel ist im Hause dieses Mannes und ich sollte bei ihm ein Mahl nehmen? Er hält sie hiernach für gefährliche Tiere; und in der Tat erzählt ein Schüler des Patriarchen R. Jehuda I., R. Chanina daselbst: Nie hat mich jemand wegen einer von einem weissen Maultiere beigebrachten Wunde [um Rat] gefragt, der von solcher genesen wäre[1]). Ebenso berichtet derselbe R. Chanina (b. Sabb. 52a), dass die Maultiere des Hauses Rabbi's am Sabbath mit

[1]) In der Parallelstelle in jer. Berakh. VIII, 12b, 35 etwas verschieden: מימיו לא יאמר לך אדם שעקצו חברבר וחיה נשכו כלב שוטה וחיה שבעטתו פרדה וחיה ובלבד פרדה לבנה, da hier vom lebensgefährlichen Stosse des Maultieres, besonders des weissen die Rede ist.

Zäumen gebunden ausgingen. Und sein Kollege, R. Josua b. Levi meldet (jer. Kilajim III, 47 c, 20): Ein Maultier Rabbi's (nach b. Menach. 103b unten: des Hauses Rabbi's) verendete und die Lehrer erklärten, dass sein Blut levitisch nicht verunreinige. Da wir diesen zwei Lehrern auch sonst Nachrichten aus dem Leben des Patriarchen Jehuda I. verdanken[1]), sind auch ihre Meldungen mit בית רבי auf denselben zu beziehen (vgl. jer. Aboda sara II, 42a, 35). Denn wenn wir auch bei den späteren Patriarchen Maultiere finden (jer. Kilaj. VIII, 31 c, 48, Berach. VIII, 12b, 29), indem R. Mana den Leuten des Patriarchen Judan III. oder IV. den Auftrag erteilt, beim Kaufe von Maultieren darauf zu achten, dass sie kleine Ohren haben, — da solche aus der Kreuzung von Hengst und Eselin entstanden sind, — so gehörte R. Chanina dem engsten Kreise R. Jehuda's I. an und seine Berichte beziehen sich in erster Reihe auf diesen[2]).

Was nun das Störende an dem Besitze von Maultieren betrifft, so wird es in der Mischna (Kilaj. VIII, 1) für zulässig erklärt, Tiere, die aus der Kreuzung zweier Arten entstanden sind, gross zu ziehen und zu behalten; eine Meinungsverschiedenheit hierüber wird nicht mitgeteilt. Dagegen führt jer. Kilaj. VIII, 31 c, 9 (Tos. V, 6) den Nachweis des Issi b. Akabja an, dass es verboten ist, auf Maultieren zu reiten; als demselben seine Kollegen entgegenhalten, dass nach II Samuel 13, 29 die Prinzen des Hauses David Maultiere ritten, meint er, das Vorgehen der Prinzen beweise nichts. Da verweisen sie ihn auf den in religionsgesetzlichen Dingen als tadellos geltenden König David selbst (I Reg. 15, 5), der den Auftrag erteilt (I Reg. 1, 33), seinen Sohn Salomo sein Maultier besteigen zu lassen; darauf antwortet Issi, es sei hier keine Mischart gemeint. Mit dieser strengen Ansicht scheint Issi allein

[1]) Siehe weiter und jer. Pessach. X, 37b, 59; Jebam. VIII, 9b, 72, b. Jebam. 60b; jer. Nidda I, 49a, 24; b. Sabb. 125b u. sonst.

[2]) Vgl. Bacher, Agada d. pal. Amoräer I, 1—4.

gestanden zu haben, da ja auch R. Pinchas b. Jair die Verwendung der Maulesel im Hause Rabbi's nicht wegen der Mischart beanstandet, sondern als lebensgefährliche Tiere, offenbar weil die Lehrer alle sich gegen Issi's Meinung ausgesprochen hatten. Es verdient hierbei besondere Beachtung, dass es die Lehrer der Zeit unmittelbar nach der hadrianischen Verfolgung sind, die über die Maultiere, ihren Ursprung und die Zulässigkeit ihrer Verwendung verhandeln, während früher sich nichts Ähnliches findet. So sagt R. Josê b. Chalafta (b. Pessach. 54a): Gott beabsichtigte am 6. Tage noch zwei Dinge zu erschaffen, die aber wegen des Eintrittes des Sabbaths nicht mehr erschaffen wurden; da gab er dem Menschen göttlichen Geist ein und dieser nahm zwei Steine, rieb sie an einander, so dass Feuer entstand; ferner nahm er zwei Tiere, liess sie sich begatten und es entstand das Maultier. R. Simon b. Gamliel sagte: Das Maultier ist erst unter Ana in die Welt gekommen (Genes. 36, 24); die דורשי חמורות meinen: Ana selbst war seiner Geburt nach bemakelt, deshalb brachte er Bemakeltes hervor. Der Streit über den Ursprung des Maulesels wurde somit schon unter dem Patriarchen R. Simon b. Gamliel II. geführt, und es ist klar, dass sein Kollege R. Josê der Ansicht ist, das Maultier sei durch Gottes Hinzutun entstanden, könne somit nicht zu den gemischten Arten gehören. Es ist dieselbe Ansicht, die von seinem Standpunkte Issi seinen Kollegen entgegenhält, dass nämlich David's Maulesel seit der Schöpfung bestand. In der Mischna Kilaj. VIII, 3. 4, in den dazu gehörigen Tossiftastellen und Baraithas sind es die Lehrer desselben Kreises und der gleichen Zeit, die sich mit der Frage befassen, mit welchen Tieren Pferde und Esel mit Rücksicht auf das Verbot in Deuteron. 22, 10 zusammengespannt werden dürfen: Man binde nicht das Pferd an die Seiten des Wagens und nicht hinter dem Wagen, und den לוברקם nicht mit Kameelen zusammen. R. Jehuda sagt: Was von der Stute geworfen ward, wenn

auch vom Esel gezeugt, darf mit einem Pferd eingespannt werden (vgl. Chullin 79a). In Tos. Kilaj. I, 8 (b. Chullin 79a) sagt R. Jehuda: Ein Maulesel darf weder mit einem Hengst, noch mit einem Esel gepaart werden. In b. Sabb. 51b (jer. V, 7b, 9, Tos. IV, 1) teilt R. Ismael, R. Josê's Sohn, dem Patriarchen Jehuda I. mit, dass sein Vater gelehrt habe: Vier Tiere dürfen am Sabbat mit dem Zaum ausgehen: das Pferd, das Maultier, das Kameel und der Esel. Es scheint, dass die Lehrer, die bis zu den hadrianischen Verfolgungen in Judäa lebten und lehrten, keinen Anlass hatten, über die Zulässigkeit der Verwendung von Maultieren zu handeln, weil solche in Judäa nicht gebräuchlich waren. Erst durch ihre Einwanderung in Galiläa dürften sie durch das praktische Leben auf die Frage aufmerksam geworden sein. Denn der jüdische Bauer in Palästina arbeitete mit Kühen als Zug- und mit Eseln als Lasttieren; Maulesel scheinen Luxus gewesen zu sein, der in den galiläischen Städten, in Sepphoris und Tiberias bei den vornehmen und reichen Juden vorgekommen sein mag. Das Geschlecht der aus Judäa eingewanderten Lehrer, unter diesen der Patriarch Simon b. Gamliel, besprach die Zulässigkeit der Maultiere, sowohl allein, als auch mit den anderen, verwandten Tieren, dem Esel und Pferde. Da sich die massgebenden Lehrer für dieselbe ausgesprochen hatten, eignete sich der Sohn Simons, der Patriarch Jehuda I., den Luxus auch an, der als Zeichen der Vornehmheit dann in seiner Familie beibehalten wurde[1]) (vgl. II Reg. 5, 17 und I Chron. 12, 41).

Wozu Rabbi seine Maultiere verwendete, darüber fehlt jede besondere Nachricht; aber es ist anzunehmen, dass

[1]) Vgl. jer. Baba kamma II, 2d, 56: R. Abba b. Memel kam zu R. Hoschaja und R. Judan, dem Patriarchen mit der Frage: Wenn das Tier mit dem Schweife gewedelt, wie die Maulesel, wie verhält es sich dann? In älterer Zeit finde ich diese noch in Bechor. 22a, wo R. Eleazar b. R. Zadok aus den Jahren vor 70 erzählt: בך היו מפרשין בירושלים כפרידה שכורעת להשיל מיסיה ונראית פיקה מתוך פיקה.

sie bei ihm dieselben Arbeiten verrichteten, wie bei anderen Leuten. So sagt R. Levi speziell von weissen Mauleseln, die das Zeichen grossen Reichtums gewesen zu sein scheinen: Die Schlüssel zu den Schatzkammern Korachs machten die Last von 300 weissen Maultieren aus (b. Synhedr. 110a)[1]). R. Simon b. Menassja, der Zeitgenosse Rabbi's, sagt (Aboth di R. Nathan I, 3a, nach der II. Rezension I, 3a sagt es dieser selbst): Wenn die Schlange nicht verflucht worden wäre, hätte man sie statt des Kameels, Esels und Maultieres gebrauchen können und sie hätte den Dünger in die Gärten und Lustgärten hinausgeschafft. Diese dienten hiernach als Lasttiere, obgleich es auch denkbar wäre, dass, wie R. Jochanan b. Sakkai (b. Chagiga 14b oben, jer. II, 77a, 52) und der Patriarch R. Gamliel II. (b. Erubin 64b) auf Eseln ritten, der vornehmere R. Jehuda I. statt dieser sich eines Maultieres bediente, wie an den oben angeführten Bibelstellen (siehe auch II Samuel 18, 9) die Prinzen im Hause Davids. Doch sprechen auch andere Stellen dafür, dass die Maulesel in erster Reihe als Last- und Zugtiere dienten. In der Mischna Baba bathra V, 1 lesen wir: מכר את הקרון לא מכר את הפרדות, מכר את הפרדות לא מכר את הקרון, verkauft jemand den Wagen, so meint er damit nicht auch die Maulesel; verkauft er diese, so versteht er darunter nicht auch den Wagen. Hieraus erhellt deutlich, dass man sie hauptsächlich zur Beförderung des קרון verwendete. Das Gleiche folgt aus der bereits (S. 195) angeführten Mischna Kilajim VIII, 4, die, wie mir scheint, von den Kommentatoren nicht ganz richtig verstanden wurde. Schon die Bemerkung des R. Jehuda zeigt, dass es sich um das Vorspannen von Maultieren neben Pferd oder Esel handelt; und es geht

[1]) In Genes. rabba 64, 7 schildert R. Chanin anknüpfend an Genes. 26, 13 den Reichtum Isaaks mit den übertreibenden Worten: Die Leute sagten: Der Kot der Maultiere Isaaks ist mir lieber, als das Silber und Gold Abimelechs. Tossafoth zu Baba mezia 85a haben dafür: מזבל בהמותיו של יצחק.

ohnehin nicht an, auch nur daran zu denken, dass das Pferd an einen Wagen gebunden wurde, der von Rindern gezogen ward. Nun ist es sehr beachtenswert, dass, während der letzte Teil ולא את הלובדקים לגמלים die beiden Arten angiebt, die nicht mit einander eingespannt werden dürfen, im vorhergehenden Satze weder der Esel, noch das Maultier, sondern קרון steht. Dieses zeigt aber, dass קרון von Eseln oder Maultieren befördert wurde. Für die letzteren spricht auch die Baraitha in jer. Berach. V, 9a, 54: Wenn jemand auf der Strasse oder dem Marktplatze betet, הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון ובלבד שלא יפסיק את תפלתו, darf er einem Esel und einem קרון ausweichen, er unterbreche aber sein Gebet nicht[1]). Wir finden jedoch den קרון auch neben dem Kameele genannt. Wir lesen nämlich in einer Baraitha in b. Pessach. 94a: היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב תלמוד לומר ובדרך לא היה, והלה היה בדרך. היה עומד לפנים מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו יכול לא יהא חייב, תלמוד לומר ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך, jemand befindet sich vor dem Pessachfeste diesseits der für die zum Pessach Verpflichteten als Grenzort bestimmten Stadt Modeim, er kann aber wegen der Kameele und Wagen, die den Weg verlegen, nicht nach Jerusalem sich begeben[2]);

---

[1]) Tos. Berakh. III, 20 hat statt dessen: הרי זה עובר פני חמור ופני חמר ופני קדר אינו מפסיק. Schwarz in seiner תוספתא I, p. 14, Note 24 entscheidet sich für den Wortlaut der Tossifta; aber die von ihm angeführte Mischna Baba mezia VI, 1: שכר את החמר ואת הקרר להביא פרייפרין zeigt, dass der Eseltreiber und der Wagenlenker neben einander genannt werden. Diesen beiden entsprechen aber der Esel und der Wagen, wie sie die Baraitha im jerus. Talmud hat, und die Tossiftastelle muss ursprünglich gelautet haben: מפני החמור ומפני הקרון ומפני חמר ומפני קרר אינו מפסיק.

[2]) In Cantic. rabba 4, 2 lässt R. Jassa Gott Folgendes sagen: Öffnet mir eine so kleine Öffnung der Busse, wie die Spitze einer Nadel und ich öffne euch Eingänge שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו, dass Wagen durchgehen können. Damit wird die weiteste Öffnung bezeichnet, weil Wagen nur durch ein Tor fahren können. Sie verlegen mit ihrem Umfange die Strassen. Vgl. Tos. Ahil. XVIII, 5.

man könnte nun meinen, es werde ihm sein Wegbleiben nicht als strafbares Versäumniss angerechnet, aber das Bibelwort macht ihn in einem solchen Falle verantwortlich. Es macht die Ausdrucksweise den bestimmten Eindruck, dass גמלים וקרונות nicht zwei verschiedene Hindernisse bezeichnen, etwa Kameele und von Maultieren gezogene Wagen, sondern zusammengehörige. Und das legt auch der Satz des Amoräers Samuel in b. Erubin 67a unten nahe: נכרי שיש לו פתח אַרבעה עַל אַרבעה פתוח לבקעה אפילו מכנים ומוציא גמלים וקרונות כל היום כולו דרך מבוי אין אוסר על בני מבוי, wenn ein Nichtjude, der mit Juden an einem gemeinsamen Durchgange wohnt, aus seiner Wohnung einen 4 Quadratellen grossen Ausgang ins freie Feld hat und am Sabbath Kameele und Wagen öfter aus- und eingehen lässt, so kann er dadurch die vor Eintritt des Sabbathes erworbene freie Bewegung des jüdischen Bewohners nicht aufheben. Da sind wieder Kameele und Wagen zusammengestellt, so dass dieser von den ersteren befördert zu denken ist. Da nun, soweit mir bekannt ist, das Kameel in Palästina nicht als Zugtier diente, sondern nur zum Tragen schwerer Lasten auf dem Rücken, müsste קרון nicht den Wagen, sondern die Vorrichtung bezeichnen, die zur Beförderung von Menschen und Gütern auf dem Kameele angebracht wird[1]). Dazu stimmte auch

[1]) Den drei oben behandelten Beförderungsmitteln von Personen und Lasten entsprechen in Kethubb. V, 6 die drei Führer: החמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלשים יום, הספנים אחת לששה חדשים דברי רבי אליעזר, dieselben Tos. Schebiith VI, 26 und in Kidd. IV, 14 im Satze Abba Sauls: חמר גמל ספר ספן, wo sich das störende ספר eingekeilt hat. In der Ausführung des R. Jehuda im Namen Abba Sauls fehlt es und dieselbe lautet: החמרים רובן רשעים והגמלים רובן כשרים, הספנין רובן חסידים. In der Baraitha in jer. Kidd. IV, 66 c. 27: לא ילמד אדם את בנו חמר ולא גמל וספן קרר קדר רועה חנווני ist nebst den dreien noch קרר der Wagenlenker genannt; was daneben קדר zu bedeuten hat, scheinen mir die Erklärer nicht richtig verstanden zu haben. In Tos. Beza IV, 6 heisst es: חמור כרגלי חמר, פרה כרגלי קדר, בהמה כרגלי רועה und da ist קדר der die Kuh lenkt, d. h. einen von Kühen gezogenen Wagen; oder sollte hier קרר gelesen werden müssen? Die ältere Ausgabe der

die Vorschrift in Tos. Baba mezia VII, 9: Wer ein Tier vermietet, setze kein anderes an dessen Stelle, השכיר לו חמור לא יושיבנו על הפרד, פרד לא יושיבנו על הסוס, סוס לא יושיבנו בקרון, wer einen Esel vermietet, setze den Mieter nicht auf ein Maultier; ein Maultier, setze ihn nicht auf ein Pferd, ein Pferd, setze ihn nicht in einen קרון. Man könnte allerdings diesen als allen Tieren gegenübergestellt erklären; aber er ist tatsächlich nur dem Pferde gegenübergestellt und da passt in die aufsteigende Reihe am besten das Kameel. Da wir andererseits קרון als hauptsächlich zu den Maultieren gehörig erkannt haben, so müsste er bei diesen einen Kasten auf dem Rücken bedeuten, was weniger einleuchten dürfte[1]).

Denn dieser Annahme widerspricht schon der Umstand, dass mehrere Tiere vor den קרון gespannt wurden (Baba bathra V, 1), was nur bei einem Wagen, nicht aber bei einem Korbe oder Kasten auf dem Rücken des Tieres verständlich ist. Wir lesen nämlich in jer. Kilaj. VIII 31 c, 24 nach der Erörterung über das Einspannen verschiedener Tiere miteinander: Ursprünglich waren es bloss zwei, denn es heisst (Genes. 41, 43): er liess ihn fahren im Zweiwagen, den er hatte; dann kam Pharao und fügte ein drittes hinzu, denn es heist (Exod. 14, 7): ושלישים על כלו; später kam die römische Macht und gestaltete sie zu vier. In der Mekhilta zu Exod. 14, 7 p. 27 a findet sich dieselbe Ausführung etwas klarer; da sagt R. Simon b. Gamaliel: »שלישים« bezeichnet das dritte, das Pharao zum Wagen hinzugefügt hat; denn früher waren es nur zwei, die den Wagen rasch zogen, und Pharao fügte ein drittes hinzu,

---

Tossifta und die Wiener Handschrift haben dafür איכר, was offenbar nur eine Erklärung des unverständlichen Wortes als der Pflügende sein soll.

[1]) Es wäre der heute מרכב genannte, auch fünf Meter lange Korb, dessen Formen und Einrichtung in der Revue biblique 1903, XII, 249 ff. genau beschrieben und abgebildet sind.

um die Geschwindigkeit bei der Verfolgung der Israeliten zu erhöhen; Rabbi sagt: Antoninus fügte noch ein viertes hinzu.« Die Zugtiere, von denen die Rede ist, sind nicht näher bezeichnet; da Pferde nur zum Reiten verwendet wurden, ist entweder an Esel, oder an Maultiere zu denken, wegen der Geschwindigkeit eher an die letzteren. Und in der Tat sagt R. Nechemia (Mechilta zu 14, 27 p. 32a) von der Verwirrung in Pharao's Lager: לשעבר היו הפרדות מושכות המרכבות ועכשיו מרכבות מושכות את הפרדות, sonst zogen die Maultiere die Wagen, damals jedoch zogen die Wagen die Maultiere[1]). Hieraus folgt, dass die Lehrer der Zeit unmittelbar nach dem Bar-Kochbakriege und der hadrianischen Verfolgung Maultiere als das Gespann der römischen Kriegswagen kannten; und da wäre es immerhin möglich, dass auch der קרון ein von Maultieren gezogener Wagen war und auch der Patriarch R. Jehuda I. seine Maulesel als Zugtiere verwendete. Dafür spricht auch die Wiedergabe des מרכבה genannten Gotteswagens mit מטראמולי in Exod. rab. 3, 2 (42, 5; 43, 8, Tanchuma כי תשא 21). Dieselbe Bedeutung hätte קרון auch in Kilajim VIII 3: המנהיג סוסג את הארבעים והיושב בקרון סוסג את הארבעים, רבי מאיר סומר, wer die zusammen eingespannten, verschiedenen Arten angehörigen Tiere antreibt[2]), ist strafbar und auch der im

[1]) In אגדת שיר השירים zu 1, 9 (ed. Schechter Zeile 429) heisst es: לסוסתי ברכבי פרעה, מלמד שנתן הקב"ה אימתן של ישראל על המצריים והיו מכין את הפרדות שיחזירו אותן למצרים והיו הגלגלין מושכין אותן בים.

[2]) Der in den Wörterbüchern viel zu wenig beachtete Sprachgebrauch zeigt hier in dem Worte מנהיג, dass von einem Esel die Rede ist; denn in Baba mezia 8b unten (Tos. I, 3) heisst es in einer Baraitha: שנים שהיו מושכין בגמל ומנהיגין בחמור או שהיה אחד מושך ואחר מנהיג במדה זאת קנה, רבי יהודה אומר לעולם לא קנה עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור, dass הנהיג die Tätigkeit des Eseltreibers ist, משך die des Kameeltreibers. Demnach ist die Bestimmung in der Mischna Kilajim VIII, 2: אסורין לחרוש ולמשוך ולהנהיג nicht, wie Levy III, 347b nach Maimonides übersetzt: einen Wagen oder eine Last ziehen, sondern, wie schon R. Simson aus Sens richtig erklärt: führen und antreiben. So hat die Baraitha in jer. Kilaj. VIII, 31c, 16 (Tos. Kidd. I, 7 vgl. Sabb. V, 3): הנהיגה המשיכה קרא לה ובאת אחריו נתחייב בה לשלם כשואל.

Wagen Sitzende; R. Meir spricht diesen frei. Ebenso in der Baraitha in b. Kidd. 63 a.

Doch findet sich קרון, zu dem, wie wir gesehen, hauptsächlich Maultiere und Esel verwendet wurden, viel häufiger bei der Beförderung von Lasten, als bei Personen (vgl. Löw bei Krauss, Lehnwörter II, 565 b). So in Aboda sara V 4: המניח יינו בקרון או בספינה והלך לו בקפנדריא נכנס למדינה ורחץ מותר, אם הודיעו שהוא מפליג . . . lässt jemand seinen Wein im Wagen oder Schiffe, die von einem Nichtjuden geführt werden, schlägt einen kürzern Weg zur Stadt ein, geht in dieselbe hinein und nimmt ein Bad, so ist der Wein bei seiner Rückkehr als unberührt anzusehen; sagt er aber dem Nichtjuden, dass er weggeht, sind schon gewisse Umstände zu beachten. Tos. Baba mezia VII 14: Wenn jemand ein Schiff oder einen Wagen vermietet, so berechnet er nach der Last und nach den Personen und nicht nach dem Werte. In beiden Stellen ist der Wagen mit dem Schiffe zusammengenannt; es sind eben beide umfangreichere Gefährte und dienen nur für grössere Entfernungen. So auch in Tos. Berach. III, 19: Wer früh aufsteht, um sich auf einen Wagen oder in ein Schiff zu setzen, darf auch vor Tagesanbruch beten und liest dann das Schma' zur Zeit. Die Reise wird auf beiden früh angetreten, weil die zurückzulegende Entfernung eine grosse ist. In Semach. XIII: Wer Todtengebeine in einem Behälter und heilige Schriften von einem Orte zum andern befördert, soll sie nicht legen לא בקרון ולא בספינה ולא על גבי בהמה, auf einen Wagen, ein Schiff oder ein Lasttier. Wie oben, ist auch in b. Baba bathra 146 a Wein als im קרון befördertes Gut genannt: Ein Mann schickte in das Haus seines Schwiegervaters hundert Wagen mit Krügen voll Wein und Oel[1]). Ebenso in einem

[1]) Wie Bacher (Jewish Quart. Review XV, 1902, 100) bereits hingewiesen hat, bietet hiefür jer. Baba bathra IX, 17 a, 31 vierundzwanzig קריות, was, da es sich um denselben Vorfall handelt, mit קרנות gleichbedeutend ist.

Berichte des R. Chanina zur angeführten Mischna in jer. Aboda sara V 44d, 66: מעשה בקרון אחד משל בית רבי שהסלינה יותר מארבעת מיל ואתא עובדא קומי רבנן ואכשרון, ist ein mit Wein beladener Wagen gemeint, da mit genau denselben Worten wie in der Mischna erzählt wird, dass es ein solcher Wagen war, der nur länger als zulässig den Blicken von Juden sich entzogen hatte, dass der Wein aber trotzdem für unberührt erklärt wurde. Es handelt sich nicht um einen Staatswagen des Patriarchen, sondern um einen zur Beförderung von Wein dienenden Lastwagen. Ebenso in der entsprechenden Stelle in b. Sabb. 122a oben: R. Abba bar Kahana erzählte: R. Chanina gestattete dem Hause Rabbi's Wein zu trinken, הבא בקרונות של נכרים בחותם אחד, der in Wagen von Nichtjuden gebracht wurde und dessen Behälter nur Ein Siegel trugen. Dass hier von Staatswagen nicht die Rede sein kann, bedarf keines Beweises, und doch handelt es sich hier um קרונות mit Wein im Hause des Patriarchen, genau so wie in dem vorhergehenden Berichte, und auch derselbe R. Chanina wird hier genannt[1]). Und wenn es schliesslich heisst (b. Sabb. 122a, jer. XVII, 16a 62): »R. Abba b. Kahana sagte im Namen des R. Chanina: Die Wagen des Hauses Rabbi's darf man am Sabbath bewegen», so ist nicht einzusehen, welcher Grund für die Zulässigkeit, einen Staatswagen am Sabbath in Bewegung zu setzen oder in die Höhe zu heben, bestanden haben könnte. Ist aber ein Wagen oder Karren mit Wein gemeint, so könnte die Erlaubniss aus dem Bedarf am Sabbath erklärt werden. Sonst finde ich keine Stelle, die von einem Staatswagen des Patriarchenhauses berichtete[2]); dagegen wissen wir

[1]) Hier ist offenbar nicht von der Zeit Rabbi's selbst, sondern von der seines Sohnes oder Enkels die Rede, da R. Chanina beim Leben Rabbi's kaum wird in religionsgesetzlichen Fragen des Patriarchenhauses befragt worden und in die Lage gekommen sein, zu entscheiden. Hier ist also בית רבי der Nachfolger Rabbi's.

[2]) Es bliebe noch die Möglichkeit übrig, an eine Sänfte zu denken, wie sich auch andere Lehrer in Palästina am Feiertage in

von den Weinladungen desselben durch den eben angeführten R. Chanina (jer. Aboda sara II 42a, 35): מעשה בספינה אחת משל בית רבי שהיו בה יותר משלש מאות חביות ובדק רבי את כולהון, der erzählt, dass ein Schiff mit über 300 Fässern Wein dem Patriarchen Rabbi gehörte und dieser sie untersuchte. Dass aber Schiff und קרון zur Beförderung von Wein dienten, haben wir bereits gesehen.

Allerdings wurde in Palaestina Wein und Oel sonst in ganz anderer Weise befördert, nämlich wie andere Lebensmittel, auf Eseln und Maultieren, genau so wie in der biblischen Zeit. So erzählt Josephus (Vita 24) vom Getreide, das er aus einem galiläischen Orte wegzuschaffen hatte: »Ich belud Kameele und Esel — ich hatte ihrer eine Menge beigebracht — und schickte das Getreide nach Galiläa (vgl. Vita 26). In b. Menach. 85b unten (Sifrê Deuter. § 355, p. 148a), in einer culturgeschichlich merkwürdigen Baraitha lesen wir: Einmal benötigten die Bewohner Laodicea's Oel und entsendeten einen vornehmen Mann nach Tyrus, dass er dort für eine Million solches kaufe. Dort wies man ihn nach Gusch-Chalab (Gischala) und in diesem Orte bezeichnete man ihm einen Mann, der viel Oel zu verkaufen hatte. Dieser war auf dem Felde mit dem Umgraben von Oelbäumen beschäftigt, als der Laodicäer ihn aufsuchte. Auf die Frage, ob er eine so grosse Menge Oel zu verkaufen habe, sprach er: Warte, bis ich mit meiner Arbeit fertig werde. Als er nun die Arbeit beendet hatte, nahm er seine Geräte auf den Rücken und ging, Steine aus dem Wege räumend, langsam heimwärts, so dass der Fremde den Eindruck hatte, die Juden, die ihn an diesen Mann gewiesen, hätten mit ihm Scherz getrieben. Als er nach

---

einer Sänfte in das Lehrhaus tragen liessen (b. Beza 25b, jer. I, 60c, 65 ff). Aber diese Bedeutung passt in die anderen Berichte über קרון nicht und dann haben wir andere Bezeichnungen für die Sänfte in Mekhilta zu 21 p. 75b oben: ולא ישלנו לא בפוריון ולא בכסא ולא בקסקא כדרך שעבדים עושין.

Hause kam, brachte ihm die Magd einen Kessel warmen Wassers und der Bauer wusch sich Hände und Füsse; dann brachte sie ein goldenes Gefäss mit Oel, worin er Hände und Füsse eintauchte. Nachdem sie gegessen und getrunken hatten, mass er dem Ladoicäer für eine Million Öl zu und noch mehr, das er ihm kreditierte. Man erzählt: ר' הניח אותו האיש לא סוס ולא פרד ולא גמל ולא חמור בארץ ישראל שלא שכרו, dass der Käufer alle Pferde, Maultiere, Kameele und Esel in Palästina gemietet hat, um alles heimzubefördern (Sifrê לא חֲמֹר ולא נָמָל)[1]. In b. Bechor. 5b (Mechilta p. 53b) sagt R. Elieser: Als die Israeliten aus Ägypten zogen, leisteten ihnen Esel grosse Dienste, denn es gab keinen Israeliten, der nicht 90 lybische Esel beladen mit Silber und Gold von den Ägyptern hatte. In Midr. Threni rab. 1, 1 § 2 sagt R. Eleasar: Einmal zog eine Karawane nach Jerusalem mit 100 mit Pfeffer beladenen Kameelen. Der Getreidehändler wird als חמר bezeichnet, weil er nur Esel zur Beförderung des Getreides gebraucht; so in der Baraitha Baba mezia 58b (Tos. III, 25): אם היו חמרין מבקשין תבואה ממנו לא יאמר לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה, Baba mezia 73a oben (Tos. IV, 8): והחמרין מעלים במקום היוקר כבמקום הזול ואינן חוששין, Demai IV, 7, Pesikta 90b, Cant. rabba 5, 14 § 3. In Genes. rabba 8, 2 sagt R. Chama b. Chanina: משל למדינה שהיתה מסתפקת מן החמרין והיו שואלין אלו לאלו מה שכרון נעשה במדינה היום. Und sogar der Markt dieser Händler in Tyrus hat davon seine Bezeichnung חֲמָרִית in Tos. Demai I, 10 (jer. I, 22a, 57): הלוקח מן החמרת בצור מן המוגירות בצידון; סמוי dieselben kaufen in Galiläa ein und ziehen über

[1]) In b. Sabb. 127b, in der sehr bezeichnenden Baraitha über einen Galiläer, der sich im Darom verdungen hatte, lesen wir über dessen Herrn: Nach dem Feste nahm der Herr den Lohn des Dieners עמו משוי שלשה חמורים אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים. Da wird nicht ein Wagen, sondern wie in Genes. 45, 23 und I Sam. 25, 18 mehrere Esel zur Beförderung der Last genommen. In b. Sabb. 154b erzählt eine Baraitha, dass ein Esel des Patriarchen Gamliel II. mit Honig beladen war.

Ektippa dorthin (Tos. Maassroth II, 1). Auch die Karawane der Getreidehändler wird als חמרת bezeichnet in Sifrê Deut. 95 (Sanhedr. X, 5): החמרת והגמלת העוברת ממקום למקום. Von Wagen in Verbindung mit der Beförderung von Getreide und Öl finde ich nichts Ähnliches. Nur in jer. Taanith IV, 69a, 48 wird erzählt: שלש עיירות היה קטמון שלהן עולה לירושלים בעגלה, כבול ושיחין ומגדל צבעיא ושלשתן חרבו, aus drei Städten Galiläas zog (vor dem Untergange des Reiches durch die Römer) der קטמון auf Wagen nach Jerusalem. Der Sinn ist wegen des rätselhaften קטמון nicht klar; die Parallelstelle in Threni rabba 2, 2 hat dafür טימום, jedoch das für uns wichtige עגלה fehlt[1]). Aber überall, wo Wagen des palästinischen Juden genannt sind, haben wir, wie in der Bibel (Numeri 7, 3, I Sam. 6, 6), Rinder als Zugtiere zu denken; dagegen gehören zu dem ausländischen קרון Maultiere oder Esel, weshalb derselbe nur im Besitze wohlhabender Juden zu finden war und nur von solchen zur Beförderung von Lasten verwendet wurde (vgl. Apostelg. 8, 28).

Wir finden allerdings קרון auch als Bezeichnung für einen Luxuswagen, aber das Wort lautet nur verderbt קרון, richtig dagegen zumeist קרוכין im Singular (s. Krauss, Lehnwörter II, 564). So sagt R. Simon (Sifrê Deut. 26, p. 70b

[1]) Dem Wagen begegnen wir öfter, jedoch ohne Angabe seiner Bestimmung; so in Tos. Baba kamma I, 6 (jer. I, 2a, 39; b. 17b): בהמה שנכנסה מאליה לרשות היחיד והזיקה בידה וברגלה ובקרנה ובעול שעליה ובשליף שעליה ובמשאי שעל גבה בעגלה שהיא מושכת משלמת נזק שלם den von einem Tiere gezogenen Wagen, der in bab. Talmud als קרון bezeichnet ist. In Sukka II, 3: העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה ועולין לה ביום טוב. בראש האילן או על גבי גמל כשרה, ist er neben dem Schiffe genannt, wie oben S. 199 der קרון. Tos. Sukka I, 11: הסכך על גבי עגלה שנבוהה עשרה טפחים רבי יוסי ברבי יהודה אומר משום רבי יוסי הישן תחת העגלה כישן תחת המטה, setzt die Räder als ziemlich klein voraus. In jer. Baba mezia VI, 11a, 34 wird von der Überladung gemieteter Tiere gehandelt und das Grenzmaass der Last giebt die Baraitha mit קב לכתף וי' סאין לעגלה וספינה לפי מה שהיא an, wo wieder der Wagen neben dem Schiffe genannt ist. In Kelim XXIV, 2 sind drei Arten von Wagen aufgezählt: העשויה כקתדרא . . . כמטה . . . ושל אבנים, siehe auch XIV, 4, Schebiith V, 6. Vgl. Tos. Ahil. XVIII. 5.

oben): Es gleicht dieser einem Könige, der mit seinem Sohne auf der Reise ist ומהלכין בקרוניא und der קרון stürzt auf den Sohn. Levit. rabba 31, 4 hat auch im letzten Satze richtig קרוכין. In Genes. rabba 8, 10 sagt R. Hoschaja: Der König und der Statthalter fahren in einem קרוכין. In Cantic. rabba 6, 12 (Midr. Psalm 22, 12) heisst es in einer von R. Chijja vorgetragenen Baraitha: Der König fährt an einem Felde vorbei und sieht seine Tochter Stoppeln auflesen והושיבה עמו בקרונין, wo קרוכין im Singular zu lesen ist; ebenso in Exod. rabba 15, 10. In Tanchuma (בשלח 18, vgl. Buber Note 90. 92) wird König Schabur קרוכין von einer Schlange verschlungen[1]); in Tanchuma (מסעי B. 10, Numeri rabba 23, 14) nimmt König Nebukadnezar den König Jojachin und bindet ihn בקרונין. R. Simon b. Gamliel sagt (Genes. rabba 90, 3) von Josef, der keusch geblieben ist: Seine Füsse, die der Sünde sich enthalten haben, ירכבון על קרוכין. Ein ungenannter Agadist lässt in Anlehnung an Jesaia 47, 2 Babel sagen: לשעבר הייתי עובר בקרונין של כסף וזהב ועכשיו גלי שוק עברי נהרות. In all' diesen Fällen handelt es sich um den Wagen eines Königs, der קרוכין genannt wird. Ein anderer, ebenso bezeichneter kommt in Verbindung mit dem Kriege vor; so tritt in jer. Taanith II, 66a, 16 (Megillath Taanith XII) der syrische Feldherr Nikanor im Kampfe gegen die Hasmonäer im קרוכין auf. In Levit. rab. 16, 1 (Threni r. 4, 18, Pesikta 133a) sagen die Jungfrauen Jerusalems, als die Feinde in die Stadt einrücken: Der dux wird mich sehen und mich nehmen und mich בקרון setzen. Die Ausgaben bieten in Threni rabba קירונין, Buber in der Pesikta קרונין שלי dar, was קרוכין zu lesen ist (vgl. Theodor's בראשית רבא p. 64, Note). In Rabs Ausspruch (b. Kiddusch. 76b unten): Die 400 Jünglinge des Hauses David, die sich durch heidnische Haartracht kennzeichneten, waren Söhne heidnischer Frauen, sassen alle in goldenen קרוניות, führten Truppen an

[1]) In jer. Schebuoth III, 34d, 36 steht קרוכין דמלכותא, fehlt jedoch in der Parallelstelle Levit. rab. 23, 9.

und bildeten die tüchtigsten Truppen des Hauses David[1]). Die Engel, die Jakob begleiteten (Genes. rab. 75, 17), glichen dem Heere eines Königs, die einen waren in Eisen gekleidet, andere waren zu Pferd, andere waren יושבי קרנות, d. h. sassen in Kriegswagen.

Fragen wir nun nach all' Diesem nach der Bedeutung von קריות in der Meldung R. Chanina's in jer. Sanhedr. I, 18c, 66: Vierundzwanzig קריות des Hauses Rabbi's gingen nach Lydda, um die Intercalation vorzunehmen, sie starben jedoch alle innerhalb einer kurzen Zeit. Zugegeben nun, dass, wie Bacher (J. Q. Review XIV 1902, 100, oben S. 202, n. 1) gezeigt hat, קריות eine Nebenform von קרנות ist, und angenommen, dass der reiche Patriarch Jehuda I. Luxuswagen hatte, — allerdings kaum mehr als einen, wie der vornehmste Römer, — so halte ich es nicht für möglich, dass R. Chanina, der wohl נכנסו von Wagen gebraucht haben könnte, sollte von diesen מתו gesagt und dabei an die in den Wagen Sitzenden gedacht haben. Handelt es sich doch um einen einfachen, ohne jede Poesie abgefassten Bericht über die Veranlassung zur Verlegung der Intercalation und die angeführten Meldungen R. Chanina's über Vorgänge im Hause Rabbi's zeigen nirgends ähnliche Freiheit. Es müssen vielmehr unter den rätselhaften קריות Personen verstanden sein; das Wort selbst aber bedarf noch der Erklärung, besonders deshalb, weil wir wohl von Rabbi's Maultieren und Lastwagen, dagegen nirgends von seinen Staatswagen hören.

[1]) Da es sich um Militär handelt, dürfte Rab bei dieser Schilderung kaum an die Wagen des Patriarchen Jehuda I. gedacht haben, die er als Schüler dieses gesehen haben muss; abgesehen davon, dass die übrigen Züge der Schilderung auf die Familie Rabbi's nicht passen. Ausgenommen die Haartracht, insofern in jer. Aboda sara II, 41 a, 7 erzählt wird, man habe dem Hause Rabbi's drei Dinge gestattet aus Rücksicht auf ihren Verkehr mit den römischen Behörden: in den Spiegel zu sehen, sich das Haar nach heidnischer Weise zu schneiden und griechisch zu lernen.

Isaak b. Mose Or Sarua.

Von J. Wellesz.

(Fortsetzung).

Aus Frankreich zurückgekehrt, hielt IOS. die Verbindung mit Jechiel b. Joseph und Samuel b. Salomo aufrecht. Er wendete sich an Beide um Begutachtung seiner Entscheidungen (I 67b, 228b, Antwort des Jechiel b. Joseph BM. § 180). Die Antwort איש אמונה מימיו מן המקדש משיתיהו ידיד נפשי מקדם ידעתיו zeugt von einem freundschaftlichen Verkehr, der noch nach Jahrzehnten in der Erinnerung fortlebte. JOS. nennt seine Collegen רבותי שבפריש.

Wann und aus welchem Grunde IOS. aus Frankreich zurückgekehrt ist, und wo er sich längere oder kürzere Zeit aufgehalten, lässt sich nicht bestimmen. Die äusseren Lebensumstände des Verfassers sind uns nicht bekannt genug. Wir wissen nur, dass er einen grossen Teil seines Lebens in Wien verbracht haben muss, da er »R. Isaac aus Wien« genannt wird. Er selbst erwähnt in seinem Werke, Wien I, 110b הלכך האידנא נמי כגון בעידנו בווינא שמוכרין כך הענין I 225b und את הבשר קברטיז וחצי קברטו ורביעי קברטז בווינא אין חצירות לפני הבתים כיא אחורי הבתים, gelegentlich zweier ziemlich unbedeutender, culturhistorischer Bemerkungen über das Gewicht im Fleischhandel und den Bau der Häuser, die uns keinen Aufschluss über die Stellung des Verfassers und über seinen Wirkungskreis geben. Dass er hier einem Lehrhause vorgestanden hätte, ist wahrscheinlich, obschon seine bedeutendsten Schüler R. Meir aus Rothenburg[1] und R.

[1]) Salomon Luria's 29. Resp. führt eine Liste deutscher und französischer Lehrer an. Sein Gewährsmann ist R. Meir a. Rothenburg. Am Ende dieses geschichtlich wichtigen Responsums heisst es — ich führe den corrumpirten Text der Warschauer Ausgabe an: וביומיהם היה הריר שמואל בן אלחנן ומורי ר' יצחק תזו (?) שמש לפניו...

Meir ha-Levy (רמ"ה) nicht in Wien seine Vorträge gehört haben. Ersterer war in Würzburg — wie bereits erwähnt — Schüler des IOS., von Letzterem berichtet dies ohne nähere Angabe Jerucham in seinem Werke I. Teil חלק אדם, נתיב 52 [Conforte 19 b]. Es ist anzunehmen, dass R. Meir ha-Levy in Frankreich oder in Würzburg mit IOS. verkehrt hat.

Ob R. Isaac in Sachsen gewirkt hat, wie Gross annimmt, ist zweifelhaft. Wohl nennt er Sachsen במלכותנו I 200 b, II 138 b, wie er auch Böhmen mit diesem Namen belegt. Trotzdem braucht in Sachsen ebenso wenig sein späterer Aufenthalt gewesen zu sein, wie aus dem Umstande, dass er slavische Wörter zur Erklärung schwieriger Begriffe gebraucht, auf seine Heimat geschlossen werden müsste. Das Slaventum beschränkte sich im 12.—13. Jahrhunderte nicht nur auf Böhmen, sondern reichte auch bis in das Herzogtum Sachsen und in die Markgrafschaft Meissen hinein. Wir fanden, dass IOS. der Meissener Synagoge und ihres Bilderschmuckes gedenkt und glauben daraus folgern zu können, dass er seine Kindheit in Sachsen oder Meissen verlebt, dann als Jüngling die böhmischen Lehrhäuser besucht hat, später nach Deutschland und Frankreich gewandert ist, und schliesslich eine längere Zeit in Wien gelebt hat. Es sind dies nur einzelne Momente aus dem unbekannten Leben des Verfassers, die wir zusammenfügen, aber nicht mit Sicherheit ordnen können. Das Werk Or Sarua ist der Träger seines Verfassers geworden, beide sind für immer mit einander verknüpft. Wohl haben verschiedene Umstände dazu beigetragen, dass der

---

וביסיהם היה ר' יודא בסייסיה (Metz) והרב ר' שמואל בר שלמה הנקרא שיר אויל ומשניהם קבל הריר מאיר ריני. Graetz, Gesch. VI 1 Note III. liest statt מוריל — אויל, besser wäre vielleicht ליאון zu lesen. Samuel aus Verdun Sir Leon wird IOS. I 44 a, II 150 b angeführt. Das corrumpirte תזו, welches Graetz auslässt — könnte אז sein und dann wäre וביסיהם היה ר' יודא בסייסא, eine Interpolation ומשניהם bezöge sich auf R. Isaac u. Samuel Sir Leon. (Vgl. jedoch Gross, Gallia jud. 206. 349 f. 478 ff.)

Name des Meisters verdrängt und lange Zeit nicht genannt wurde. Dennoch hat die Arbeit seines Lebens, die Tätigkeit als Lehrer befruchtend und fördernd eingewirkt auf die Entwicklung des Talmudstudiums in Deutschland und auf die Verbreitung der französischen Lehrweise daselbst, deren berufener Vertreter R. Isaac b. Mose gewesen ist.

Schliesslich ein kurzes Wort über seine Familienangehörigen.

Isaac b. Mose entstammt einer Gelehrten-Familie, sein Grossvater Isaac b. Schalom correspondirte mit Kalonymos b. Juda[1]). Auch sein Sohn und seine Enkelkinder sind namhafte Gelehrte gewesen. Der Bekannteste ist sein Sohn, R. Chajjim, von dem wir eine Gutachtensammlung besitzen (ed. Leipz. 1865). Chajjim oder Chajjim Elieser — in der Responsensammlung kommen beide Unterschriften vor[2]), — war ein Schüler des R. Jonathan[3]), des R. Meir von Rothenburg[4]), des R. Ascher b. Jechiel[5]), eines R. Salomo in Prag[6]), der vielleicht mit Salomo b. Machir[7]) identisch ist und ihm die Gefangennahme R. Meirs erzählt[8]), des R. Abigdor ha-Cohen[9]) und des Obadja in W.-Neustadt[10]). Er

---

[1]) Rsp. 167. v. ChOS. Seines Stammbaumes gedenkt er I. p. 227 b. Vgl. Zunz Ltg. 458. Isaac b. Schalom ist der Verfasser d. Sulat אין כמוך באלמ״ם. Zunz Ltg. 313 nimmt an, dass der Selichadichter Samuel b. Isaac der Oheim unseres Verf. gew. sei. Kalonymos b. Juda הבחור war der Oheim d. R. Simcha b. Samuel in Speier. vgl. OS. BK. § 430 u. ChOS. No. 221. והרואה בכתבי ר׳ קלונימוס ב״ר יהודה הבחור זצ״ל דוד אבא זיל. Nach דוד ist ר׳ שמחה zu interpoliren, da der Text auch sonst verstümmelt ist. vgl. noch ChOS. 80.

[2]) Chajjim Elieser No. 24, 25, 36, 37, 65, 81, 90, 116, 182, 199.

[3]) Rga. No. 2, 68, 90.

[4]) Rga. 4, 126, 127, 213, 225, 129, 141.

[5]) Rga. 52, 82, 91, 231.

[6]) Rga. 8, 110, 119, 134.

[7]) Rga. 52.

[8]) Rga. 110.

[9]) Rga. 102, 199, 122.

[10]) Rga. 112, 117, 123.

correspondirte mit diesen seinen Lehrern und mit Salomo b. Adreth[1]), mit seinem Verwandten Saadja b. Senior[2]), mit seinem Sohne Isaac[3]), mit Sabbathai b. Samuel[4]), mit Mordechai, den er מורי nennt[5]), mit Nachman b. Schemarja[6]), Isaac b. Elia[7]), Samuel b. Jakob[8]), Rechabja b. Hillel[9]) מלך (=מנוחתו לעולם כבוד), Mose b. Joseph יבין ושע"כ[10]) (= ילין בין יראים נצח ושלום על כבודו), Mose b. Baruch יש"ב (= יהא שמו ברוך[11]) und mit Abigdor b. Jakob שמ"י זקן[12]) (?) Die Responsen des Chajjim OS. hat sein Sohn Isaac gesammelt. Rga. 69 trägt die Unterschrift יצחק בן הר"ר יצחק נב"ה. Aus dem Rsp. selbst ist zu ersehen, dass ein Enkelsohn IOS.'s der Schreiber ist, darum ist einzuschalten בן הר"ר חיים. Rga. 14 ist יצחק בן חיים unterschrieben. Rga. 199 ist an ihn gerichtet. Im Machsor Vitry p. 56 kommt ein Isaac b. Chajjim vor, der vielleicht mit diesem Enkelsohn des JOS. identisch ist.

Chajjim, der Sohn unseres Verfassers, war schriftstellerisch tätig. Bei der Redaction des Or Sarua war er behülflich. Er verfasste nämlich die סמני א"ז (angeführt ChOS. resp. 13), die mutmasslich das kleine OS. bilden.

Als Verfasser von דרשות nennt ihn Isserlein, Rsp. 54, 58. Das in קונטרסים ה', Wien 1864 edirte עץ חיים ס'

---

[1]) Rga. d. Salomo b. Adreth I 571.

[2]) Rga. ChOS. 199, 203.

[3]) Rga. 69, 199.

[4]) Rga. 25. vgl. RSBA. 571.

[5]) Dieser Mordechai ist der Sohn Abraham's — nicht identisch mit dem bekannten Mordechai b. Hillel Rga. 226, 230, 238.

[6]) שארי ידידי Rga. 14.

[7]) Rga. 146, 163, 165.

[8]) Rga. 37.

[9]) Rga. 23.

[10]) Rga. 113. יבין ושע"כ ist eine Euphemie, die Zunz zur Gesch. 456, nicht verzeichnet. יבין kann vielleicht = ילין בין יראים נצח heissen; ושלום על כבודו = ושע"כ.

[11]) ChOS. No. 115.

[12]) No. 180.

dürfte ebenfalls von ihm herrühren[1]) (S. Einleitung des Werkes XV).

Isaac OS. hatte noch einen zweiten Sohn, der auch als Abschreiber des OS. erwähnt wird (Vgl. Rga. ChOS. 121 העתקתי מכתיבת יד אחי). Dieser hiess Baruch und war der Vater des Schalom, der מורי נכדי[2]) genannt wird.

Der Schwiegersohn IOS.'s war Samuel b. Sabbathai. Ein Rsp. an ihn findet sich I p. 214. In dem an Salomo Adreth gerichteten Rsp. ist ein Sabbatai b. Samuel unterzeichnet, der ein Sohn dieses Schwiegersohnes ist.

Über die Schicksale der Familie ist nur so viel bekannt, dass Schalom (der Sohn Baruch's?) erschlagen wurde (ChOS. 25). Chajjim OS. muss auch viel gelitten haben. Damit hängt vielleicht der Doppelname Chajjim Elieser zusammen. Er nennt sich auch oftmal העלוב. ChOS. wird in dem Rsp. des Juda Minz Nr. 13 und in Isserleins Rsp. 342 angeführt. Maharil's Annahme (Rsp. 193), dass der im Hagahoth Ascheri oft citirte מהר"ח mit ihm identisch wäre, ist unrichtig. מהר"ח ist vielmehr Chiskija b. Jakob aus Magdeburg. Die Identität nimmt auch Conforte p. 22a irrtümlich an.

---

[1]) Das Werkchen welches über civilrechtliche Fragen (דיני ממונות ופקדון) handelt, führt die Aufschrift

ספר דת נקרא שמו עץ חיים
על שם כי נטעו הרב ר' חיים

Die Nachschrift nach dem ersten Abschnitte lautet: סליק יסוד הדין אשר יסד הריר חיים מאור הגולה בהריר יצחק. Asulai, der das Werkchen in Italien gesehen hat, nimmt als Verfasser Chajjim b. Nissim an. Fraglich ist nur, ob er dasselbe עץ חיים meint. Jedenfalls stammt das in ה' קונטרסים Abgedruckte aus dem Kreise des R. Meir v. Rothenburg; als Randglossen werden zwei Responsen von Letzterem mitgeteilt. Die kleine Compilation führt keine Autoritäten an.

[2]) ChOS. Rga. 6: וכן אמר לי מהיר מתתי' בן הריר יצחק זקני und Rga. 161 השיב לי מורי מתתיה בן ר' יצחק זקנו ist wahrscheinlich nicht Matatias b. Isaac a. Chinon, sondern das זקני, זקנו ist das corrumpirte וצק"ל. Der im Mordechai Ket. V. Ende citirte M. b. I. lebte viel früher; ein anderer M. b. I., angeführt Moëd K. 936, dürfte es eher sein. An einen Sohn IOS. dieses Namens ist nicht zu denken.

(Fortsetzung folgt).

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Fortsetzung).

Das überaus seltene Buch ist bekanntlich eine typographische Merkwürdigkeit dadurch, dass das erste Alphabet, in Quadratschrift, in Holz oder Blei geschnitten, das einzige gedruckte Hebräisch im ganzen Bande ist; von dem darunter stehenden Kurrent- oder Minuskelalphabet an ist alles Hebräisch mit der Hand geschrieben[1]). Der lateinische Druck ist mehrfach fehlerhaft, so z. B. sogleich bei den Namen der Buchstaben, und bei dem dreizehnten Abschnitt, De verbo, ist versehentlich der Hauptteil über die Passionen des Verbums ausgefallen, sodass auch diese Lücke handschriftlich ergänzt werden musste.

Die Grammatik handelt zuerst[2]) vom Alphabet, dann De litterarum diuisione (Consonanten, Vokale, Diphthongi und Voces, d. h. puncta litteris cohaerentia), De diphthongis, proprie et improprie, De proferendis et non proferendis, De litteris connexilibus et scheua, und darauf folgt zur Einübung des Besprochenen Genealogia Marie, virginis, ex qua homo natus est rex regum Hiesus, deren einzelne Wörter dann lautlich durchgenommen werden. Dahinter wird der Faden wieder aufgenommen mit De oratione et eius par-

---

[1]) Auf der letzten Seite des Stuttgarter Exemplars steht in gutem Latein: Literas hasce hebreas manu Philippi [Melanchthonis] scriptae sunt«! Das ist aber ein Irrtum. Auf dieses Exemplar machte mich der verstorbene Professor D. Th. Schott in Stuttgart aufmerksam.

[2]) Nähere Beschreibung des Inhalts bei Wiedemann, a. a. O., 79, 80; Hirt, Orientalische und exegetische Bibliothek, VI, 312—320.

tibus (besonders die Punkte und die Interpunktion), De partibus orationis, deren drei, nomen (substantium gentile, formale et numerale), verbum et consignatiuum unterschieden werden; das consignatiuum ist wieder noch in aduerbium, coniunctio, prepositio und interiectio geteilt. Daran schliesst sich De generibus nominum, De articulis et declinatione nominum, Ο αριθμος η αβακος σχεδιος των Ιουδαιων, סְפִירוֹת, die Ziffern, De pronominibus, De verbo. Bei dem Verbum werden zuerst die Passionen im allgemeinen besprochen und dann kommen die Conjugationen, deren er vier unterscheidet, als Paradigma gebraucht er פָּקַד. Dahinter steht Tertia pars orationis, consignatiuum, und den Beschluss bildet seltsam genug Compendiaria ratio legendi hebraice, eine kurze schematische Übersicht, die doch wohl besser vorangeschickt worden wäre, wie bei Reuchlin, von dem sie entlehnt ist[1]). Reuchlin ist auch sonst seine Hauptquelle. Bei dem Nomen schliesst er sich an Kimchi an und bei dem Consignatiuum, wo er, abkürzend, Reuchlin folgt, nimmt er die Beispiele auch wieder aus Kimchi.

Die letzte Seite trägt eine Empfehlung Melanchthons[2]), in der er nachdrücklich darauf hinweist, »neminem quidquam insigne conari in rectis studiis posse, nisi qui simul latinis graeca et hebraica coniunxerit.« Das Buch nennt er »apprime utilis« und von Böschenstein sagt er »singularis amicus et praeceptor noster.«

In dem Titel des Buches nennt sich Böschenstein C. M. C., d. h. Caesareae Maiestatis Capellanus[3]), ent-

[1]) J. Reuchlin, Rudimenta. IB. Nr. 57.

[2]) Abgedruckt im Corpus Reformatorum, I, 54, mit dem schweren Versehen vilis für utilis. Die Umdeutelung von praeceptor noster bei Wiedemann, 79 Note 1, ist wegen des dabei stehenden singularis amicus falsch.

[3]) So nennt er sich schon 1515, M. Steinschneider, Die hebräischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München 124. Nr. 259, 3. S. o., 158. N. 3.

sprechend sagt die Matrikel Caesareae Maiestatis Pbr. = Presbyter, aber das Pbr. ist dort an der Stelle sinnlos, es gehört hinter interpres. In der Peroratio führt er sich als Caesareae Maiestatis privilegio litterarum hebraicarum professor ein und korrigiert damit den verworrenen Eintrag in der Matrikel. Deutsch übersetzt er sein Prädikat mit K. Ma. gefreyter lerer der Hebrayschen zungen[1]). Da er diesen Titel in seinen Augsburger Publikationen von 1514 noch nicht gebraucht, muss er ihn erst später, vielleicht während des Reichstages von 1518, erworben haben.

Die Unzufriedenheit Luthers mit Böschenstein teilten bald auch andere Universitätslehrer, so schrieb Andreas Karlstadt am 8. Dezember in einem vertraulichen Briefe[2]) an Spalatin, der ihn um seine Meinung gefragt hatte: »Was soll ich von dem Hebräer sagen? Er ist kaum einem oder dem andern gefällig, entgegenkommend aber gegen niemanden. Nach dem Urteile aller hat er auch nicht den Willen, das seinem Salar Entsprechende zu leisten. Ich lasse ihn um des Nutzens der Allgemeinheit willen auch fallen, weil er nicht einmal die Stunde voll liest und auf bedeutungslosen Dingen herumreitet und dabei verweilt, sodass er dann für die wichtigsten Dinge nichts mehr übrig hat«.

Böschenstein selbst, da er wohl die zunehmende Kälte seiner einflussreichen Kollegen empfand, hatte schon zu Beginn des neuen Jahres die Lust verloren, in Wittenberg weiter zu bleiben, obgleich er davon geträumt hatte, dort sein Alter zu verbringen, und liess dies auch ungescheut durchblicken[3]). Luther dachte gar nicht daran, ihn zu halten, da sich, wie es schien, ganz von selbst die Gelegenheit bot, ihn durch eine frische Kraft zu ersetzen.

---

[1]) T. Wiedemann, a. a. O., 87; W, G. A., Reg. O. 136.
[2]) Olearius, Scrinium, 41.
[3]) Olearius, Scrinium, 53. Enders I, 346.

Als er am 10. Januar 1519 von Leipzig zurückkam[1]), fand er einen jungen und nach seiner Meinung ziemlich gelehrten Mann vor, der in der Stunde seiner Ankunft vor der Universität eine lateinische, mit hebräischen Zitaten geschmückte Rede gehalten hatte, die allgemein gefiel. Daher äusserte er gegen Spalatin, weil doch »ille veteranus« Böschenstein sich ganz und gar für einen schnellen Abgang fertig mache, so werde man bei Aufnahme des neuen Ankömmlings seinen Abschied ertragen können. Gott habe auf diese Weise vielleicht, ohne menschliches Zutun, für die Universität gesorgt. Er bat um möglichst rasche Antwort, was der Fürst, der also auch schon vorbereitet war, darüber denke.

An demselben Tage schrieb Karlstadt, der Ohrenzeuge der Rede gewesen war, einen noch dringenderen Brief[2]) an Spalatin. Er war ganz begeistert von dem Eindrucke des jungen Mannes, dessen Namen er uns verrät: es war Bartholomäus Kaiser (Caesar) aus Forchheim. »Es kam«, sagt Karlstadt, »vielleicht ein Stern Gottes zu uns, der über die Scheelsucht Böschensteins so erhaben ist, dass dieser ihn nicht nur mir privatim allein, sondern auch in der gestrigen Vorlesung (es war also wohl die Einladung zur Rede schon angeschlagen gewesen) seinen Hörern glänzend zu empfehlen gezwungen war. Kaiser will und begehrt, Nachfolger unseres Hebräers zu werden, er verspricht, die Grammatik Johann Reuchlins zu lesen und nach Kräften die wichtigen und wesentlichen Kreise des hebräischen Wortschatzes vorzutragen, und unser Hebräer rühmt das Vorgeschlagene. Jetzt eben zu dieser Stunde, wo ich schreibe, hat er eine sehr schöne Rede gehalten und zugenüge erwiesen, dass er die Aussprache, Wort und Schrift vollauf

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 10. Januar 1519. Enders, I, 346.
[2]) Olearius, Scrinium, 42.

beherrscht. Auch über die Rede äusserte sich unser Hebräer beifällig. Ich bitte dich, sorge dafür, dass unser »Vetulus« die Erlaubnis zum Abgange erhält, sonst wird er gegen unseren Willen zur Schmach der Universität davongehen. Unser Caesar, der auch im Lateinischen und Griechischen gelehrt ist, wird nach Bamberg gehen, um dort meine Briefe zu erwarten. Habe acht, dass nicht die Leipziger, die sich um ihn bemühen, uns zuvorkommen und uns den frischen jungen Mann wegschnappen«. Böschenstein war in der Tat auf dem Sprunge fortzugehen, aber aus Vorsicht gab er seine Stellung nicht sofort ganz auf, sondern bat nur um zeitweilige Beurlaubung wegen Krankheit[1]), und die Universität befürwortete (Januar 13.) sein Gesuch[2]).

Es müssen aber doch auch andere Urteile über Caesar an Spalatin gelangt sein, denn er zögerte offenbar, vorschnell zu handeln. Er wandte sich noch einmal, vermutlich ehe die Sache dem Fürsten vorgelegt wurde, an Karlstadt, und dieser entgegnete[3]) mit einer sehr wortreichen Epistel (14. Januar): »Ich beharre dabei«, schrieb er, »die Rede und die Gelehrsamkeit des so sehr bescheidenen Jünglings Caesar zu billigen, und gleite vor dem Anlauf der Missgunst und dem des Nordwindes nicht zurück, sondern sage standhaft, dass mir Kaisers Begabung, Gelehrsamkeit, Unterhaltung, Bescheidenheit und Eifer für die Wissenschaften ausserordentlich gefallen haben. Ja, ich glaube, dass er nach wohlbegründeter Überzeugung nicht nur in einer Hinsicht so beschaffen ist, dass er der Universität Glanz und auch etwas Förderung zu bringen imstande ist; er hat ja das Lob Böschensteins errungen! Allerdings dieser, der ihn öffentlich und privatim gerühmt hat, greift ihn

[1]) W. G. A., Reg. O. 136. Ohne Datum.

[2]) W. G. A., Reg. O. 136. 1519. Sonnabend nach dem achten Tag Epiphaniae.

[3]) Olearius, Scrinium, 53.

heut, wo er abwesend ist, inbezug auf die Vertretung des Hebräischen mit Schmähungen an und schwärzt ihn durch Herabsetzung an. Ich habe mir für nicht wenig Geld von Böschenstein einige Psalmen erklären lassen, und er hat während deren Interpretation immer wieder den Wunsch eingemischt, wegen des ungenügenden Wassers und seiner Kränklichkeit vielleicht nach der Heimat zu gehen, und er hat fortwährend gestöhnt: »O, wenn ich doch von unserm erlauchten Fürsten die Gunst, weggehen zu dürfen, hätte!« Ich habe, durch das ewige Nörgeln verstimmt, endlich zu ihm gesagt, Dr. Christannus Beyer hätte mir mitgeteilt, dass ein anderer Professor der hebräischen Sprache dasei, der ausserdem Lateinisch und Griechisch verstünde, und ich wüsste, dass dieser der öffentlichen hebräischen Lektion beigewohnt habe. Das habe ich getan, um ihm zugleich anzudeuten, dass der Fürst ihm ohne Schwierigkeiten die Erlaubnis zum Weggehen geben werde, und um das unaufhörliche Gejammere zu beseitigen. Und die Notlüge hatte Erfolg. Denn nachdem er das gehört hatte, liess er sogleich vom Jammern ab, er zählte die Kenner des Hebräischen auf und suchte zu erraten, wer da sei. Er zählte auch Bartholomäus Caesar mit auf und lobte ihn ganz besonders, weil er soviel Jahre schon Hebräisch getrieben habe und unter ausgezeichneten Lehrern, wie z. B. Rabani[1]) und Johann Reuchlin; aber er glaubte nicht, dass dieser hier sei, da er als Sohn eines wohlhabenden Vaters es gar nicht nötig habe zu lehren; kurz er lobte Caesar in jeder Hinsicht. Aber jetzt, offenbar durch den Wind anderer getrieben, greift er Caesar, vielleicht durch einen Abgönner bestochen, vielfältig an. Übrigens will er, wenn er den Urlaub vom Fürsten erhält, nach Aufhören der Seuche nach Michaelis

[1]) Bei Olearius, 54, steht: dicebat etenim, illum raboni et D. Joannem Reuchlin educasse. Über Raboni-Rabani kann ich nichts beibringen.

zurückkehren. Er lobt sich dabei laut als unvergleichlich in Deutschland; ich möchte jedoch lieber einen mittelmässig gelehrten und treu lehrenden als einen hochgelehrten, der untreu lehrt und gerade das verhehlt, was er weiss, und kaum ein Wort von sich gibt, wenn ihm nicht ein mit Geld wohlversehener Hörer naht. Er drängt mich, Caesar nicht zu bevorzugen, Melanchthon, mein geliebter Lehrer, sei viel gelehrter als jener, wenn dieser das Hebräische lehren wollte, würde er nichts dagegen haben. Hat mich nicht Böschenstein hinter das Licht geführt, so umwerben die Leipziger Caesar und haben mit ihm schon, bevor er hierher kam, Verabredungen getroffen. Aber Caesar will hier als Schüler (wahrscheinlich der Jurisprudenz) und als Lehrer leben. Er verspricht, die Grammatik Reuchlins zu lesen und Psalmen zu interpretieren und will auch für Exemplare sorgen. Wegen aller dieser unangenehmen Dinge habe ich auf einen zweiten Brief von dir gewartet, ehe ich an Caesar schrieb. Sorge du nun für unsere Angelegenheit, ich will mich nicht in Ränke und Trug einlassen. Caesar ist mir wegen seiner wunderbaren Bescheidenheit angenehm. Durch den Pedell, der diesen Brief dem Boten bringen wird, erfahre ich, dass die, die Caesar gehört haben, ganz begierig nach ihm sind und dass einige Leipziger dasind, die die Gelehrsamkeit Caesars kennen, seine treue Interpretation rühmen und erklären, dass ihn, wenn wir nicht zugreifen, die Leipziger sofort nehmen werden. Wenn ich mich nicht scheute, würde ich Melanchthon zurate ziehen, dass er sogleich herbeigerufen und Böschenstein, der den Hörern wenig genehm ist und durchaus fortwill, entlassen werde. Gib Antwort!«

Hierauf erfolgte bald der Entscheid des Kurfürsten, und schon am 20. Januar stellte Melanchthon, der, wie es scheint, Böschensteins einzige und letzte Stütze ge-

blieben war[1]) (von ihm ist keine abfällige Äusserung erhalten) und sich ihm für die Erweiterung seiner Kenntnisse zu Dank verpflichtet fühlte, diesem für seine Person und im Namen der Universität einen Empfehlungsbrief[2]) an Christoph Scheurl in Nürnberg aus, wohin jener seine Schritte zunächst lenkte. Er nennt ihn als Linguisten »egregie doctum in hebraicis« und als Menschen »vir bonus«.

Am 24. Januar war Böschenstein schon abgezogen, und da im Augenblick niemand einspringen konnte, übernahm Melanchthon auch die hebräische Lektur. Luther stellte ihm das Zeugnis aus, dass er wie mit grösserer Treue so auch mit grösserer Frucht als der ἀποστάτης, d. h. der Ausreisser, Böschenstein lehre. Seine Treue und sein Fleiss seien übergross, dass er kaum Zeit für sich übrig behalte[3]). Die zehn Gulden, die Melanchthon am Ende des Halbjahrs von der Universität als Geschenk erhielt[4]), sollten wohl eine Entschädigung für seine freiwillige Mehrleistung sein.

Böschenstein ging jedoch nicht bloss für einige Zeit fort, er kam nie wieder; im April schon wusste das Luther und äusserte heftig seinen Unwillen über ihn[5]), dass er zur Schmach der Universität davongegangen sei, und nannte ihn »nomine christianus, re vera iudaeissimus«. Vielleicht gibt die schon angedeutete Stellung Luthers zu der rabbinischen Litteratur die Handhabe zu diesem

[1]) Die Anekdote, die L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache, 52, als boshafte Äusserung Melanchthons über Böschenstein erzählt, kann doch nur auf einen Juden oder getauften Juden gehen, also nicht auf Böschenstein.

[2]) Corpus Reformatorum, I, 60, 61.

[3]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 24. Januar 1519. Enders I, 372.

[4]) H. U. A., Ältestestes Rechnungsbuch der Universität, Computus vom 28. Mai 1519. Der Universitäts-Thesaurarius Petrus Lupinus verrechnet: »qui alii decem floreni donati fuerunt magistro Philippo.

[5]) Luther an Johann Lang, Wittenberg, 13. April 1519. Enders II, 10.

Urteil, denn dagegen, dass er ein getaufter Jude sein sollte, hat sich Böschenstein noch später in Nürnberg kräftig verteidigt[1]). Sein Lebenspfad war auch fernerhin nicht mit Rosen betreut[2]), am besten erging es ihm noch in Augsburg, wohin er sich wandte und wo er bei dem Dr. med. und Druckherrn Sigismund Grimm freundliche Aufnahme fand, obgleich er auch dort nicht ohne Anfechtung blieb. 1521 fand er eine Anstellung an der Universität Heidelberg, aber unter ziemlich kläglichen Verhältnissen[3]), 1522 war er in Antwerpen, dann unterwies er in Zürich Ulrich Zwingli im Hebräischen. Im Jahre 1523 kam er wieder nach Augsburg, 1525 zog er wieder nach Nürnberg und unterrichtete dort auch an der Melanchthonschule[4]), 1527 war er in Basel, 1529 siedelte er nochmals nach Nürnberg über und wurde dort deutscher Schulhalter, 1533 nahm er seinen Abschied, um 1534 ebenfalls Schulhalter in Nördlingen zu werden, wo es ihm ganz elend ging. 1540 starb er endlich 68 Jahre alt. Er hatte sich trotz seiner Wittenberger Erfahrungen früh der Reformation angeschlossen und war, obgleich Priester, in die Ehe getreten. Seine reiche schriftstellerische Tätigkeit ist von Wiedemann gewürdigt worden[5]). Für das Hebräische von Wichtigkeit waren besonders seine Ausgabe[6]) der Rudimenta des Mosche Kimchi (1520)

---

[1]) J. Böschenstein, Ain Diemitige Versprechung. IB. Nr. 19.

[2]) Wiedemann, a. a. O., 74, 75.

[3]) L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache, 89, 90. Die dort auch angeführten Dozenten Valentin Kleymann (1531) und Valentin Mikrander (1538) sind eine Person. In der Matrikel 1521 September 9: Valentinus Cleynmann de Oringen, qui in rectoratu precedenti non fuit inscriptus. Baccal. 1523 Dezb. 1, Magister 1528 August 13.

[4]) C. Krause, Helius Eobanus Hessus, II, 12, nach einer bisher übersehenen Notiz von Eobanus Hessus.

[5]) Störend bei Wiedemann ist sein fanatischer Hass gegen die Reformatoren, der ihn z. B. Böschenstein als Übersetzer Luther gleichstellen lässt!

[6]) IB. Nr. 16.

und seine Übersetzung der sieben Busspsalmen (1520)[1]). Er hat auch Predigten und geistliche Lieder verfasst. Sehr ungeschickt waren seine Übersetzungen biblischer Bücher ins Deutsche[2]).

Als Böschenstein Wittenberg verliess, hatte man dort noch Aussicht auf die Gewinnung von Bartholomäus Caesar. Über diesen Hebraisten ist noch sehr wenig bekannt. Als seine Lehrer haben wir schon Böschenstein, der neben ihm auch seinen Vater Eberhard Kaiser unterrichtet hat, und Reuchlin kennen gelernt. Er hatte seine Studien im Sommersemester 1507 in Erfurt begonnen und war dort 1508 Baccalar der Artes geworden. Im Sommersemester 1509 ging er nach Leipzig über. Im Sommer 1515 machte er die übliche Wallfahrt zu Reuchlin; der Bamberger Canonicus senior und Scholastikus zu St. Stephan Dr. Lorenz Behaim aus Nürnberg, einst Reuchlins Studienfreund in Rom und sein Parteigänger gegen Pfefferkorn[3]), gab ihm ein Empfehlungsschreiben[4]) mit.

---

[1]) Wiedemann, a. a. O., 81. IB. Nr. 15.

[2]) Proben bei Wiedemann, 85 f. IB. Nr. 18, 20.

[3]) Zu Lorenz Behaim vrgl. L. Geiger, Johann Reuchlin, 46, 108, 369, 395, 397. Er war ein Bruder des Propstes zu St. Lorenz Georg Behaim. Sie gehörten nicht der Patrizierfamilie Behaim an. Roth, Die Einführung der Reformation in Nürnberg, 45, 59, 98. Neue Mitteilungen des Thüringisch-Sächsischen Vereins, XIX, 420, 428. Bursian, Geschichte der klassischen Philologie 109.

[4]) L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel, 245. Bamberg, 20 Juli 1515.

(Fortsetzung folgt).

Heinrich Graetz.
Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Fortsetzung).

Vorläufig tauchten allerlei Hoffnungen in schwankenden Umrissen vor seinem Blicke auf und nahmen allmählich doch festere Gestalt an; es winkte ihm endlich die Aussicht auf eine ehrenvolle Lebensstellung, die er so heiss ersehnt und erstrebt hatte. Eine grössere Gemeinde Oberschlesiens, dermalen nach Breslau wohl die zweitgrösste oder wohlhabendste in Schlesien, Gleiwitz, suchte für das erledigte Rabbinat einen Mann, der mit rabbinischem Wissen ausgerüstet, auf der Höhe moderner Bildung stehen und einem besonnenen, massvollen Fortschritt sich zuneigen sollte. Auf Graetz, dessen schriftstellerischer Ruf bereits in jene Gegend gedrungen war, richtete sich das Augenmerk aller Spruchbefugten in jener Gemeinde, er erschien als der für diesen Posten geeignetste Kandidat, der durch Geist und Wissen den verschiedenartigen, wenig geklärten Anschauungen und Ansprüchen ebenso zu imponiren, wie zu entsprechen verstehen würde. Sämtliche Stimmführer erklärten sich für ihn, und es erübrigte nur noch, dass er, wobei man nicht im Mindesten am Gelingen zweifelte, durch die eine oder andere Predigt eine Probe seiner homiletischen Befähigung ablege und die anderen Kreise der Gemeinde an sich ziehe.

Vor den hohen Feiertagen traf bei Graetz eine hebräische Zuschrift des Vorstandes aus Gleiwitz ein, welche in den schmeichelhaftesten Ausdrücken abgefasst und die Anwartschaft auf das Rabbinat in sichere Aussicht stellend, ihn einlud, am Versöhnungsfest 1845 (5606) in der Syna-

goge daselbst die Predigten abzuhalten. Zur festgesetzten Frist, am Eingangsabend des heiligen Tages bestieg er die Kanzel, und das Resultat war — ein ganz unerwartetes Fiasko, das um so schlimmer wirkte, weil es das Zutrauen zu seiner rhetorischen Begabung in seinem eigenen Innern vollends erschütterte. Er hatte sein Memorandum total vergessen, verlor die Geistesgegenwart, stand ratlos da und musste nach wenigen Worten die Kanzel verlassen. Seine Freunde und Anhänger, die unerschütterlich zu ihm standen, boten alles auf, um ihm Gelegenheit zu geben, die böse Scharte wieder auszuwetzen; doch glückte es ihm nur zum Teil, sich zu rehabilitieren, das verlorene Terrain war nicht mehr zurückzuerobern.

Das unverhoffte Missgeschick war wohl, wie wir heute nachträglich gestehen müssen, dem aufstrebenden Gelehrten und seinem Lebenswerk zum Heil gewesen, so unsanft er auch hierdurch auf diejenige Bahn gedrängt wurde, für welche er mit Gaben und Kräften ausgestattet war, wie kein Anderer mehr. In jenen Tagen allgemeiner Gährung wurde das religiöse Leben der jüdischen Gemeinden von so entgegengesetzten, verworrenen und stürmischen Strömungen durchsetzt und aufgewühlt, dass ein Mann von dem unbezwingbaren Trieb zu wirken und zu schaffen, und wo es erforderlich schien, selbständig und selbsttätig einzugreifen, von dem angeborenen Hang, mit seiner Überzeugung nicht zurückzuhalten, und noch dazu mit der verfänglichen Gabe, seiner Meinung einen treuen, schlagenden und kaustischen Ausdruck zu geben, es wohl schwerlich fertig gebracht hätte, in dem Nachen eines rabbinischen Amtes zwischen den mannigfachen Klippen eines zumeist fanatischen Parteigetriebes glücklich hindurchzulavieren. Er hätte entweder seiner Natur und seinem Genius untreu werden, oder wenn dies nicht anging, schliesslich einmal scheitern müssen; allenfalls hätte er, falls ihm ein genügendes Mass von Weltklugheit und Ge-

wandtheit zu Gebote gestanden, in mehr oder minder heilsamen Schöpfungen oder Einrichtungen auf einem immerhin eng beschränkten Arbeitsfeld seine besten Kräfte aufgezehrt. Graetz selbst, der sich gut kannte, hatte immer davor gebangt, dass er im rabbinischen Amt nicht an seinem Platz sein würde, der Gedanke an die Pflichten und Verantwortlichkeiten eines Rabbiners machte ihm jederzeit Pein. Wenige Tage bevor er nach Gleiwitz abging, bemerkte er in seinem Tagebuch: »Unter allen Ämtern ist das Rab»binat am wenigsten für mich geschaffen, mir fehlt auf allen »Seiten jene Macht der Erscheinung, des imponierenden »Auftretens. Auch ist mein Wissen höchst mangelhaft, aber »mein Wille ist stark, energisch. Wenn Gott mit einem »solchen Werkzeug gedient ist, dann stehe ich da mit Leib »und Seele; aber das Predigen!« In der Tat, das Flügelross der Predigt, das nicht blos der edlen Begeisterung der wenigen Auserwählten mit Lust und Feuer dient, sondern auch zahllosen Dutzendmenschen zu mehr oder minder zweifelhaften Kunststücken vor den bewundernden Augen und Ohren der vielköpfigen Menge den Rücken hergiebt, es hat einen Graetz im kritischen Augenblick aus dem Sattel geschleudert. Es war ein Sturz, den er schwer und schmerzlich empfunden hat. Er, der noch kurz vorher schriftstellerische Triumphe fast spielend erlangt hatte, der vor keiner Schwierigkeit zurückzuschrecken gewohnt war, verzweifelte nun daran, dass er das lebendige Wort in gleichem Masse wie die Spitze der Feder je werde zwingen können. Hierzu waren ihm in der Tat auch die äusseren Mittel versagt. Es war nicht gerade die äussere Erscheinung, die ihm im Wege stand, denn er war von kräftiger, untersetzter, guter Mittelgestalt, aber es fehlte seiner Stimme bei lautem Ansatz die Modulation und die Vortragsweise, vor allem gebrach es ihm an Fähigkeit zu irgend welcher Posierung, in seinem Wesen lag auch nicht die leiseste Spur von dem Komödianten, der wie Goethe sagt, »einen Pfarrer könnt'

lehren«. Dieser seiner Mängel war er sich wohl bewusst, und so gab er es vorläufig auf, noch einmal die Probe auf seine homiletische Beredtsamkeit zu machen und von der Kanzel aus sich eine Gemeinde zu erobern.

5. Wanderjahre.

Mit dem eklatanten Misserfolg in Oberschlesien waren zugleich alle anderen derzeitigen Aussichten für ihn rettungslos versunken. Bald stand wiederum die Sorge um das tägliche Brod neben seinem Stuhl, ohne dass seine Kraft bei diesem harten Kampf wie früher durch freundliche Hoffnungsblicke in die Zukunft gespannt und gehoben wurde. Am meisten nagte der Vorwurf an ihm, dass er noch ein anderes geliebtes Wesen in seine Aussichtslosigkeit hineingerissen habe. Da war es hoher Frauensinn, der in der reinen Hingebung an den geliebten Mann nicht wankte, seine müde Seele durch Trost und Zuspruch erquickte und den in seinem Gemüte wühlenden Aufruhr stillte. Erfrischt und angeregt wurden seine Lebensgeister wieder auf's Neue durch eine Einladung seitens Zacharias Frankel, sich einer Versammlung konservativer Rabbiner anzuschliessen, die der letztere im September 1846[1]) nach Dresden berufen wolle, um über religiöse Tagesfragen zu beraten und zu geschlossenem Vorgehen sich zu einigen.

Dr. Zacharias Frankel hatte zu Dresden gleich am Anfang seiner Laufbahn eine überaus wirkungsvolle Tätigkeit entfaltet, um den politischen Druck, der in der sächsischen Heimat auf seinen Glaubensgenossen lastete, insonders betreffs der Eidesleistung, zu mildern; trotzdem war er wesentlich eine wissenschaftliche Natur. Mit einer umfassenden Kenntnis des Talmuds ausgestattet und ihn

[1]) Ursprünglich war hierzu der 15. Oktober angesetzt; es wurde aber von vielen Seiten der September als der geeignetere Mona bezeichnet.

kritisch durchdringend, war er der Erste, der den Grund zu einer modernen Erforschung dieses Schriftwerkes legte; er hatte es sich zur Lebensaufgabe gestellt, das klassische Studium des Talmuds zu begründen und die Halachah nach ihrer Entwicklungsgeschichte zu verfolgen. Schon seine schriftstellerischen Erstlingswerke verrieten in der gründlichen, peinlich sorgfältigen und zuverlässigen Art ihrer Forschung den ernsten und hervorragenden Gelehrten und sicherten ihm in der wissenschaftlichen Welt ein hohes und unbestrittenes Ansehen.

Als die reformatorischen Bestrebungen innerhalb der deutschen Judenschaft in immer lebhafteren Fluss gerieten und immer grössere Wellenringe zogen, als man einerseits Rabbinerversammlungen plante, um die angestrebten Neuerungen in ein System zu bringen und zu sanktionieren, und man andererseits aus Misstrauen gegen die Stimmführer fürchtete, dass durch die Beschlüsse und Kundgebungen einer derartigen Versammlung bedenklicher Zündstoff in die Gemeinden geworfen werden würde, hielt Frankel es für geboten, seine bisherige Zurückhaltung aufzugeben und in die religiöse Bewegung miteinzugreifen. Er trat daher 1844 mit einer »Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums« hervor, welche vierteljährlich erscheinend, einen streng wissenschaftlichen Charakter tragen und zugleich die religiösen Tagesfragen behandeln sollte. Ein Theologe von Besonnenheit, Welterfahrung und Duldsamkeit, vertrat er den Standpunkt, dass auch im Glaubensleben die veränderten Zeitverhältnisse berücksichtigt werden müssten, dass aber diese Berücksichtigung den historischen Boden nicht verlassen dürfe, und dass alle Neuordnung aus der wissenschaftlichen Erkenntnis des Wesens und der Tradition des Judentums heraus zu erfolgen habe. Das war nun ganz nach dem Sinne von Graetz, und er hatte sich kaum ein Jahr darauf öffentlich bemerkbar gemacht, als er Beziehun-

gen zu Frankel suchte, der dieser Annäherung bereitwilligst entgegenkam und den jungen Gelehrten zur Mitarbeiterschaft an seiner Quartalschrift aufforderte. Graetz antwortete darauf mit der Uebersendung eines höchst geistvollen und anregenden Aufsatzes: »Die Septuaginta im Talmud«, wobei die ihm eigene Weise, Talmud und Midraschstellen untereinander und mit den Angaben und Anführungen der Kirchenväter zu vergleichen, das historische Element des talmudischen Berichtes dadurch zu fixieren und Kombinationen daran zu knüpfen, klar zu Tage tritt.

In demselben Jahr 1845 war Frankel auf der zweiten zu Frankfurt a/M. tagenden Rabbinerversammlung mit der Hoffnung erschienen, in mässigendem und vermittelndem Sinne auf die Beratungen und Beschlüsse einwirken zu können; er gab jedoch diese Hoffnung auf, als die Versammlung den Beschluss fasste, dass das Hebräische als Gebetssprache beim Gottesdienst nur »ratsam», nicht »objektivnotwendig« sei. Er trat mit Eklat aus der Rabbinerversammlung aus und rechtfertigte seinen Schritt in einer ebenso würdigen wie entschiedenen Erklärung. Frankels Auftreten fand allseitige und lebhafte Anerkennung, es rüttelte geradezu die gesetzestreuen Gemüter der verschiedensten Schattierungen auf, aus zahlreichen und angesehenen Gemeinden wurde ihm durch huldigende Dankadressen die volle Zustimmung zu seinem entschlossenen Vorgehen ausgedrückt. In Breslau hatte Graetz eine begeisterte Adresse abgefasst und in Umlauf gesetzt; dieselbe bedeckte sich schnell mit Unterschriften, und Graetz konnte sich dabei den malitiösen Scherz nicht versagen, notorische Anhänger von Geiger, der den Austritt Frankels sehr übel vermerkt und durch dessen Erklärung sich zu schmähendem Wort hinreissen liess, mit Erfolg zur Unterzeichnung heranzuziehen.

Warum wohl Frankel damals die ihm günstige Stimmung und Gelegenheit nicht sofort benutzte, um eine

grosse gemässigte Partei um sich zu sammeln? Erst im folgenden Jahre 1846 unternahm er einen Versuch in dieser Richtung, indem er an die konservativen Theologen moderner Gesinnung Einladungen zu einer Zusammenkunft in Dresden ergehen liess, vielleicht um der reformatorischen dritten Rabbinerversammlung, welche im Juli desselben Jahres zu Breslau zusammentreten sollte, ein wirksames Paroli bieten zu können. Aber selbst dieser Versuch ist von Frankel nicht mit der nötigen, sonst an ihm bemerkbaren Energie durchgeführt worden. Als Graetz im September 1846 in Dresden eintraf, fand er zu seinem Erstaunen Niemanden vor. Samson Raphael Hirsch, damals Landrabbiner von Emden, hatte von vornhinein abgelehnt, weil er den modernen Rabbinen die innere wie äussere Berechtigung zu Eingriffen in den religiösen Kult absprach. Rappoport in Prag hatte aus unbekannten Gründen abgesagt, ihm lagen eben nur wissenschaftliche Interessen am Herzen. Michael Sachs in Berlin war durch amtliche Abhaltungen entschuldigt. Den meisten Anderen war die Zeit und der Ort zur Zusammenkunft nicht gelegen gewählt. Frankel wiederum war ein vornehmer Geist, dem es widerstrebte oder nicht gegeben war, die Werbetrommel kräftig zu rühren, durch Agitation oder Reklame Stimmung zu machen und eine Partei an sich zu locken oder gar zu fanatisieren; nur der Gerechtigkeit seiner Sache wollte er vertrauen, er verschmähte die kleinen Mittel und Kunstgriffe, um ausschliesslich die Macht der Überzeugung wirken zu lassen. Es musste naturgemäss einen tiefen Eindruck auf ihn hervorbringen, als er wahrnahm, wie Graetz der Einzige war, der seinem Ruf so unbedingte Folge leistete. Beide Männer, so verschieden an Alter, Natur und Anlage, doch eines in ihren Anschauungen und Zielen, waren nun durch die persönliche Berührung einander näher getreten, und sie schlossen, wenn auch unausgesprochen, eine für das Leben vorhaltende Waffenbrüderschaft.

Graetz war jedenfalls entschlossen, von nun an bei aller Wahrung seiner Selbständigkeit seine theologische Stellung an der Seite von Frankel zu nehmen; hatte er doch erkannt, dass er in seinen religiösen Überzeugungen gerade diesem sich am meisten nähere; der letztere hatte dasselbe seinerseits dadurch anerkannt, dass er Graetz auf seinen Wunsch die formelle Autorisation zur Ausübung rabbinischer Funktionen (התרת הוראה) erteilte.

Frankel stellte übrigens mit dem Ende 1846 die Herausgabe seiner Zeitschrift ein, um seine Kraft für künftige, bessere Zeiten aufzusparen. Zu diesem dritten und letzten Jahrgang seiner Zeitschrift hatte Graetz neben einzelnen Rezensionen noch einen seiner bedeutsamsten Aufsätze beigesteuert, welcher in mehreren Artikeln »Die Konstruktion der jüdischen Geschichte« behandelt. Frisch und lebhaft im Ausdruck, reich an schönen Gedanken, die selbst von Homileten mannigfach ausgemünzt wurden, zeichnet die Abhandlung mit klaren und scharfen Strichen die Grundlinien und Gesichtspunkte, welche für eine Gesammtdarstellung der jüdischen Geschichte massgebend sein sollen; indess ist der Verfasser noch allzusehr in der philosophischen Schulsprache und Denkweise seiner Zeit befangen, so dass er sich verleiten lässt, die Transcendenz Gottes auf Kosten der monotheïstischen Idee unverhältnissmässig in den Vordergrund zu stellen.

So bedeutendes Ansehen Graetz durch seine gelehrten Arbeiten besonders in theologischen Kreisen sich erworben hatte, er spähte vergebens überall nach einem Punkte aus, an dem er die Wurzeln einer festen, auch nur bescheidenen Lebensstellung einschlagen konnte. Endlich schien sich der Horizont doch lichten zu wollen, es winkte ihm die Aussicht, den eigenen Herd begründen zu können, leider eine Fata morgana. Die orthodoxe Partei in Breslau hatte nämlich Ende 1846 ihre Aktion wieder energisch aufgenommen, erkannte den Sohn des verstorbenen Salomo Tiktin, Ge-

dalja Tiktin, der an seine Vorfahren und Vorgänger geistig bei weitem nicht heranreichte, als ihren Rabbiner an und ging damit vor, eine Religionsschule in ihrem Sinne einzurichten; zu ihrer Organisation und Leitung ward Graetz berufen[1]). Wohl war die Breslauer Gemeinde aufgelöst, indem die orthodoxen Elemente sich von dem Synagogenverband getrennt hatten, indessen gab es für die Separatisten kein rechtsgültiges Bindemittel, um sich als korporative Genossenschaft zusammenzuschliessen. Ueberdies war am 23. Juli 1847 das Gesetz für die Verhältnisse der Juden in Preussen erschienen, und es war noch nicht abzusehen, wie sich die Zustände unter der Herrschaft des neuen Gesetzes gestalten würden. Einzelne wohlhabende Privatleute übernahmen daher die Verantwortlichkeit, um die verschiedenen Vertragsverhältnisse, vornehmlich betreffs der Religionsschule, zu ordnen. Da fegten die politischen Stürme des Jahres 1848 über die preussischen Lande hin. Wirtschaftliche Erschütterungen traten ein, noch schwerere wurden befürchtet, und in der Furcht davor zogen jene Privatleute ihre Bürgschaft zurück. Daraufhin erfolgte der Zusammenbruch der orthodoxen Religionsschule, in jenen Kreisen das erste Opfer der politischen Sturmflut, deren Wellenringe ihre zerstörende Wirkung bis in die entferntesten Lebensbeziehungen hinüberspülten. Graetz stand abermals auf der Strasse, ohne Beschäftigung, ohne Brod.

Damals richteten sich aller Augen nach Wien, wo die Volksbewegung grosse Dimensionen angenommen und überraschende Erfolge errungen hatte; dort stand die

[1]) Dazu bedurfte es indess einer behördlichen Genehmigung, welche nur infolge eines amtlichen Lehrerzeugnisses erteilt werden konnte. Daraufhin besuchte Graetz als Hospitant eine Zeit lang das katholische Schullehrerseminar zu Breslau und erhielt am 4. November 1847 nach abgelegter Rektoratsprüfung ein Zeugnis, welches ihm die Fähigkeit zuspricht, an einer Elementarschule zu unterrichten und eine solche als Rektor zu leiten. Es war das einzige amtliche Prüfungszeugnis, das Graetz überhaupt aufzuweisen hatte.

Demokratie in Waffen, hatte sich der österreichischen Hauptstadt bemächtigt, und man knüpfte grosse Hoffnungen daran, dass das Waffenglück daselbst zu Gunsten der demokratischen Partei entscheiden würde. Durch Vermittlung eines Studienfreundes, des Dr. B. Friedmann[1]), der später als Rabbiner in Mannheim fungierte, in jenen Tagen aber als wirksamer Volksredner in Breslau sich hervorgetan und bei der Redaktion der demokratischen Oderzeitung mitwirkte, wurde an Graetz das sonderbare Anerbieten gestellt, als Berichterstatter für die genannte Zeitung sich nach Wien zu begeben[2]). Ratlos, wie er war, geht er, obschon mit innerem Widerstreben, auf diesen Vorschlag ein.

Auf der Reise nach Wien drängte es ihn, einen Abstecher nach Nikolsburg zu machen, um dort seinen früheren Lehrer, Samson Raphael Hirsch, aufzusuchen, der indessen das Landrabbinat von Emden mit dem in Nikolsburg vertauscht hatte. Graetz war auch nach seinem Abgang von Oldenburg mit dem Landrabbiner stets in brieflichem Verkehr und freundschaftlicher Beziehung geblieben; obgleich er den starr traditionellen Standpunkt von Hirsch nicht teilte und seiner theologischen Bedeutung nicht mehr wie vormals mit enthusiastischem Gemüt, sondern mit kritischer, nüchterner Beurteilung gegenüberstand, so war doch die Neigung und Verehrung

---

[1]) Derselbe Friedmann zeichnet in Gemeinschaft mit Graetz einen Aufsatz, der 1848 in den theologischen Jahrbüchern von Bauer und Zeller Bd. VII, S. 338 erschienen ist, »Ueber die angebliche Fortdauer des jüdischen Opferkultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels«. Wie weit der Anteil Friedmanns dabei reicht, ist nicht ersichtlich. Die Einleitung zeigt ganz deutlich die Art und den Stylcharakter von Graetz, der diese Arbeit als die seinige anzusehen pflegte. Es ist übrigens die einzige Veröffentlichung, die in den Jahren von 1846—1851 von ihm ausgegangen war.

[2]) Nach persönlichen Mitteilungen von Graetz an den Schreiber dieses.

für den ehemaligen Lehrer in ihm nicht etwa verdampft, er wollte nach langen Jahren ihn wieder sehen und sprechen. Hirsch, der ebenfalls eine entschiedene Sympathie für seinen früheren Schüler hegte, trug Bedenken, ihn nach dem dermals so heissen Boden Wiens ziehen zu lassen, und Graetz, der wenig Lust und Beruf zu politischer Berichterstattung in sich spürte, liess sich gerne zum Bleiben bereden und nahm vorläufig mit einer untergeordneten Stellung an der Nikolsburger Religionsschule vorlieb. Im Hintergrund stand freilich die Anwartschaft auf einen Lehrerposten an einem von Hirsch projektierten Rabbinerseminar, dessen Schöpfung diesen ganz ernstlich beschäftigte. Hirsch hatte sich lange mit dem Gedanken getragen, — der übrigens den hervorragenden Rabbinen jener Epoche, in dem Wunsch, eine theologische Schule ihrer Richtung zu bilden, fast durchwegs als Ziel vorschwebte, und als brennende Frage auf der Tagesordnung stand, — eine jüdisch-theologische Bildungsanstalt ins Leben zu rufen. Es nahm den Anschein, dass dieser Plan in Nikolsburg, wo von jeher eine vielbesuchte Talmudschule blühte, sich um so leichter würde verwirklichen lassen, als man eben an eine schon vorhandene Institution nur anzuknüpfen, dieselbe umzugestalten und ihr neuen Geist einzuflössen brauchte. Graetz wurde sogleich von seinem Gönner veranlasst, den im Talmud bewanderten und bisher nur dialektisch geschulten Jünglingen Vorlesungen über jüdische Geschichte zu halten. Es war natürlich, dass er zu seinen Vorträgen für derartige Talmudschüler die Zeit der Mischnah und des Talmuds wählte, eine Geschichtsperiode, mit der er sich schon beschäftigt hatte und der er jetzt für den vorliegenden Zweck die sorgfältigsten Studien widmete.

Trotz allen Eifers, den er seinen Vorträgen und Studien zuwandte, sah er sich in seinen eigentlichen Erwartungen enttäuscht, und das Peinliche seiner prekären Lage verschärfte sich im Laufe der Zeit noch mehr. Die Fana-

tiker des Nikolsburger Ghettos hatten selbst an dem gesetztreuen Verhalten des Landrabbiners vielerlei auszusetzen, sein Jünger wandelte vollends unter ihnen als eine fremde, unheimliche Erscheinung. Denunziationen verdächtigten ihn bei den Lokalbehörden wegen seiner demokratischen Gesinnung; damit traf ihn der schwerste Makel, mit dem besonders ein Ausländer in dem damaligen Oesterreich behaftet werden konnte, und es bedurfte des ganzen Aufgebotes seiner Freunde, um arge Ungelegenheiten und eine sofortige Ausweisung von ihm abzuwehren. Die Schöpfung einer Rabbinerschule, auf welche Graetz wie auf eine letzte Karte alle seine Hoffnungen gesetzt hatte, erwies sich immer mehr als eine leere Seifenblase; ob die Orts- und Zeitverhältnisse dem Projekt ungünstig waren, ob Hirsch aus anderen Gründen den Plan fallen liess, steht dahin[1]). In den freundschaftlichen Beziehungen beider Männer war auch allmählich eine leise Erkaltung eingetreten. Graetz begrüsste es daher wie eine Erlösung aus unhaltbaren Zuständen, als ihm aus dem im Nikolsburger Bezirk gelegenen Lundenburg, einem Städtchen in der Nähe Wiens, seitens des Vorstandes der Antrag gemacht wurde, die Organisation und Leitung der dortigen Gemeindeschule zu übernehmen. Man verständigte

[1]) Graetz äussert sich darüber in seinem curriculum vitae (bei den Akten des Kuratoriums der Kgl. Kommerzienrath Fränckel'schen Stiftungen, »den Seminarlehrer Graetz betreff.«) folgendermassen: »Im Jahre 1849 folgte ich dem Rufe, der von dem mährischen Landrabbiner an mich erging, mich bei der Gründung eines Rabbinerseminars für die mährischen und österreichisch-schlesischen Gemeinden zu beteiligen und an demselben als Lehrer zu wirken. Doch kam dieses Institut nicht zu Stande; die schwankenden Verhältnisse des österreichischen Staates überhaupt und die einem ewigen Provisorium anheimgefallene Stellung der Israeliten im Kaiserstaate zogen die Verhandlungen über die Verwirklichung eines derartigen Seminars in die Länge. Ich sah mich infolge dessen in die Notwendigkeit versetzt, provisorisch die Leitung einer öffentlichen israelitischen Schule in Lundenburg bei Wien zu übernehmen«.

sich schnell, und am 12. September 1850 erfolgte seine Anstellung als Dirigent und Oberlehrer der jüdischen Schule zu Lundenburg.

Es war ein bescheidenes Amt, in dessen Dienst er sich stellte, und ein mässiges Einkommen, mit dem er zu rechnen hatte. Allein es bot ihm doch immerhin die Möglichkeit, eine häusliche Existenz zu begründen und bis zu einem gewissen Grade seine Individualität frei zu entfalten.

Ehe er in das Amt trat, eilte er in die alte Heimat zurück, um die treue, der Vereinigung mit ihm geduldig entgegenharrende Braut, welche von fehlgeschlagenen Erwartungen nicht entmutigt, den Glauben an ihn niemals verloren hatte, Anfangs Oktober 1850 unter den Trauhimmel zu führen[1]). Er hätte keinen besseren und tapfereren Kameraden finden können, als die Gattin, die ihm nach seinem neuen Heim folgte. Sie hat ihm durch ihr harmonisches, massvolles und liebreiches Wesen nicht nur das Haus geschmückt und die umwölkten Tage ihm aufgeheitert, sondern auch das Ungestüm seines Temperaments gemässigt und die Neigung seines Wortes zu scharfen, kaustischen, herausfordernd klingenden Accenten abgemildert. Sie verstand sich auf die Bedürfnisse seiner Seele, in der es zuweilen wie ein Klang unbestimmter und ungestillter Sehnsucht hindurchzitterte. Es lag eben in seiner Persönlichkeit manches Inkommensurable, das sich nicht erklären liess. Er war Dritten gegenüber ein bei aller Mitteilsamkeit verschlossener Charakter, der die geheimen Regungen seines Gemütes tief in sich verbarg, so dass er stets äusserlich durchaus ruhig und gemessen erschien und

[1]) Die Trauung in Krotoschin vollzog Hirsch Fassel, Rabbiner von Prossnitz in Mähren, mindestens hielt er dabei die Trauungsrede. Er weilte damals in Breslau, woselbst man mit ihm wegen einer Anstellung als Rabbiner neben Geiger verhandelte. Doch führten die Verhandlungen zu keinem Resultat.

Niemand ahnte, welche Gedanken und Erregungen in seinem Inneren unter der ruhigen Oberfläche oftmals stürmisch durcheinander wogten. Trotzdem bedurfte er, um sein äusseres Gleichgewicht stets zu behaupten, einer Aussprache, in welcher die leicht erregbare, innerlich stark reagierende Stimmung seines schnell unter hohen Spannungsdruck gesetzten Gemütes sich zu entladen und zu läutern pflegte. Solchem Zwecke mögen wohl die Blätter seines Tagebuchs gedient haben, da sie zumeist unter dem Druck eines hochgespannten Affektes geschrieben sind. Mit dem Tage seiner Verheiratung beginnen diese Aufzeichnungen immer spärlicher zu fliessen, bis sie schliesslich ganz versiegen. Hatte er doch in seiner Lebensgefährtin die sympathische Seele gefunden, welche ihm mit unbegrenzter Verehrung und Teilnahme ergeben war, in deren Empfindung sein Denken und Fühlen einem vollen und meist geklärten Wiederhall begegnete. Und wie sein seelisches Leben, so teilte sie auch sein geistiges Streben, sie hat sich des Gatten wissenschaftliche Interessen zu eigen gemacht und ihm wie ein sorgsamer Hülfsarbeiter bei seiner gelehrten Beschäftigung die förderlichste Handreichung geleistet.

So ging denn der neue Schuldirigent am 15. Oktober 1850 in Lundenburg mit Eifer und Lust an seine Tätigkeit, dirigierte, klassifizierte, hielt feierliche Ansprachen und unterrichtete. Wie es scheint, fehlte auch der Erfolg nicht, denn er fand ermunternden Beifall. Im Schatten seiner kleinen, aber glücklichen Hütte nahm er seine litterarischen Pläne und Arbeiten wieder auf, hatte er ja für seine Vorträge in Nikolsburg ein reiches Material über die talmudische Zeit gesammelt, das er nun verwerten wollte.

Es dauerte jedoch nicht lange, so mischten sich trübe Schatten in den idyllischen Zustand. Mit Hirsch war es fast zu einem Zerwürfnis gekommen. Als das junge Ehepaar in Nikolsburg bei ihm seinen Antrittsbesuch machte, verlangte dieser von der jungen Frau, dass sie, einem tal-

mudischen Brauch zufolge, ihr schönes Haar mit einer Art Perücke, einem sogenannten Scheitel, verdecken möge, wogegen dieselbe sich mit dem ganzen Stolz einer gekränkten Frauenseele zwar höflich, doch entschieden verwahrte; auch Graetz wies das Ansinnen energisch zurück, und man schied wenig befriedigt von einander. Schwerer und lästiger drückten die dunkeln Nebel, wie sie sich aus dem trüben Dunstkreis des engen und undisciplinierten Ghettolebens, zumal in einer österreichischen Kleingemeinde, zu entwickeln pflegten. Die Eifersucht der rabbinischen Lokalgrösse, eines beschränkten Talmudisten, der von Graetz Ruhm verdunkelt zu werden fürchtete und daher ab und zu seine amtliche Ueberlegenheit geltend machte, krähwinkelige Rivalitäten, gegen die Notabilitäten der Gemeindestube gerichtet, welche die leitenden Personen in den Angriffen auf die von ihnen begünstigten Einrichtungen und Männer treffen wollte, liessen es Graetz in ihrem verbissenen Ingrimm empfinden, dass des Lebens ungemischte Freuden keinem Sterblichen und am allerwenigsten dem Dirigenten einer Israelitischen Gemeindeschule in Oesterreich zuteil werden. Angebereien, namentlich beim Bezirksamt, welche ihn als eingefleischten Demokraten denunzierten, machten ihm viel zu schaffen, gingen aber dieses Mal, ohne irgend welchen Schaden anzurichten, glücklich vorüber.

Das Jahr 1851 erhöhte sein Glücksgefühl, es schenkte ihm Familiensegen, eine Tochter, welche die einzige neben seinen vier Söhnen blieb, und mit der er stets in ausserordentlicher Innigkeit zusammenhing. Dazu kam, dass Zacharias Frankel in selbigem Jahr die theologische Arena wieder mit einer »Monatsschrift« betrat, welche abweichend von der früheren »Zeitschrift« in erster Reihe wissenschaftlichen Interessen dienen sollte, und Graetz in ehrenvollster Weise zur Mitarbeit aufforderte. Freudig stellte er sich unter diese Fahne und veröffentlichte in schneller

Folge im ersten Jahrgang der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« (Oktober 1851 — Dezember 1852) eine ganze Reihe historischer Abhandlungen: »Jüdisch- geschichtliche Studien«, »Recension der Rapoport'schen Encyklopädie«, »die talmudische Chronologie und Topographie«, »die absetzbaren Hohepriester während des zweiten Tempels«, welche Abhandlungen sämtlich grosse Gelehrsamkeit, klaren Ueberblick und gereiftes Urteil bekunden. Es waren dies Vorarbeiten und Fundamente für die Darstellung der Ereignisse vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud, mit der er sich lange schon herumgetragen, und welche er nun in raschem Fluss niederschrieb und fertigstellte.

Mittlerweile mag wol im Laufe des Jahres 1852 bei der Behörde des Bezirksamts ein Wechsel eingetreten sein, oder der Wind umgeschlagen haben, denn Graetz macht auf einmal wider alles Erwarten die ganz überraschende und schmerzliche Wahrnehmung, dass die unermüdlichen Ränke und böswilligen Denunziationen bei dem Bezirkshauptmann endlich doch verfangen hatten. Schwere Kränkungen und Demütigungen drohten ihm, die versuchte Gegenwehr erwies sich als aussichtslos, daraufhin kündigte er in Lundenburg sein Amt.

Es trieb ihn jetzt in das preussische Vaterland zurück, und er entschloss sich, mit seiner Familie nach Berlin überzusiedeln. Ihn leitete dabei die Hoffnung, dort für die Geschichte des talmudischen Zeitalters, die er fast druckreif beendet hatte, leicht einen Verleger zu finden. Es lag auch der Gedanke nicht fern, dass er zur Ausführung seines Planes, der auf eine Gesamtgeschichte der Juden gerichtet, bereits seinem Geiste deutlich vorschwebte, einer an Bibliotheken reichen Stadt, wie Berlin, füglich gar nicht entbehren könne. In der zweiten Hälfte des September 1852 traf er in Berlin ein, woselbst ihm Dr. Michael Sachs und andere Freunde wohlwollend und dienstwillig zur

Seite traten. Sachs vermittelte ihm die Bekanntschaft des vortrefflichen Dr. Veit, der den Verlag seines Buches übernahm.

Im Winterhalbjahr 1852/53 hielt er, vom Berliner Gemeindevorstand aufgefordert, neben Zunz und Sachs geschichtliche Vorlesungen für Kandidaten der jüdischen Theologie, die beifällig aufgenommen wurden[1]). Als er um

[1]) J. Lehmann, der um die Gründung des jüd.-theol. Seminars zu Breslau durch tätigen Eifer sich hochverdient gemacht, berichtet hierüber (Akten des Kuratorium der Fränkel'schen Stiftung betreff. das Seminar I, Vol. 1): »Es wird nämlich allabendlich im Lokale der jüdischen Gemeinde-Knabenschule zwischen 7—8 Uhr eine Vorlesung für Kandidaten der jüdischen Theologie gehalten, und zwar liest Dr. Zunz über rabbinische Litteratur, Dr. Graetz über jüdische Geschichte und Dr. Sachs über die Sprüche Salomonis. Die Vorlesungen sind sehr besucht: von etwa 25—30 Rabbinats-Kandidaten, welche sehr eifrig nachschreiben und von einem Dutzend gelehrter jüdischer Hospitanten. Besonders Zunz machte augenscheinlich einen sehr belebenden Eindruck auf die Zuhörer; denn der trockene Gegenstand seines Vortrages war mit pikanten Bemerkungen über Eisenmenger und Karpzow, Wagenseil und Richard Simon gewürzt, wobei es an Seitenhieben auf die Gegenwart auch nicht fehlte. Sachs hatte an dem Abend, als ich seine Vorlesung besuchte, eben erst mit der Einleitung in die Exegese der Proverbien begonnen, wobei er mir im Ganzen etwas zu abstrakt erschien, wiewol es an schönen Gedanken und an noch schönerem Vortrag derselben nicht fehlte. Herr Dr. Graetz ist ein junger Mann, der von kompetenten Beurteilern sehr gerühmt wird. Sein Geschichtsvortrag soll sehr viele neue Daten und Zusammenstellungen geben, doch habe ich ihn selbst noch nicht gehört. Derselbe soll früher in Breslau gewesen sein und ist von Lundenburg, wo er sich zuletzt aufgehalten, auf Veranlassung von Dr. Sachs hieher gekommen. — Die Einrichtung dieser drei Vorlesungen an sechs Abenden ist von dem jüdischen Schulvorstande der Gemeinde veranlasst, der die Mittel dazu (ca. 1200 Rth.) aus dem Legaten-Fonds der Talmud-Thorah überwiesen hat, welches Recht ihm zwar von einigen Seiten bestritten wird, doch hat er einstweilen die Autorität des Gemeinde-Vorstandes und die Zustimmung des gebildeten jüdischen Publikums auf seiner Seite. — Ich habe dieses Alles vorangeschickt, um Sie danach abmessen zu lassen, dass die Urteile der von mir befragten Männer über das Breslauer Projekt gewissermassen schon

die Mitte des Februar eine dieser Vorlesungen beendet hatte, trat der mit Recht eines grossen Ansehens sich erfreuende Eisenbahn-Direktor und Redakteur einer angesehenen Zeitschrift, des »Magazin für die Litteratur des Auslands«, Joseph Lehmann aus Glogau, an ihn heran und fragte im Auftrage des Kuratoriums der Fränckel'schen Stiftungen zu Breslau an, ob er eventuell in das Lehrerkollegium des in Breslau zu schaffenden Rabbinerseminars einzutreten gewillt sei, man unterhandle mit dem Oberrabbiner Dr. Frankel in Dresden wegen Übernahme der Direktion, derselbe habe unter anderen Bedingungen auch die Anstellung von Graetz als Lehrer gefordert, auf welche das Kuratorium mit Freuden eingehe und seine Erklärung wünsche. Graetz machte seine Zusage von der definitiven Entschliessung Frankels abhängig, die letztere erfolgte bald hernach und die schwierigen Konferenzen über die Gestaltung des Seminars nahmen ihren Anfang.

---

durch das, wenn auch noch Ungenügende, was hier vorhanden, bedingt werden. Sachs, der kürzlich von Frankel in Dresden eine Anfrage bekommen hat, ob sich nicht ein für Berlin und Dresden gemeinsames Institut für Rabbinen begründen lasse, wollte mir Anfangs ebenfalls seine schriftlich gefasste Meinung darlegen u. s. w.

(Fortsetzung folgt.)

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Schluss vom Jahrg. 47, S. 474.)*)

Nachträge und Berichtigungen.

Jahrg. **1902** S. 374 hinzuzufügen: dd) סדר פורים hrsg. v. W. Heidenheim, Rödelheim 1835 (Zedner 470, Rosenthal 711).

S. 181 (Maskerade), Hr. Dr. Marx verweist auf Resp. Jehuda Minz (f. 27b Fürth), der sich auf seinen Verwandten Eljakim ha-Levi beruft und gegen Gerschom Benafos wendet.

S. 182. Hr. Dr. Brann erinnert sich, das Lied oder Aehnliches in einem Commersbuch gelesen zu haben. Ein solches haben die Talmudjünger in Prossnitz schwerlich direkt benutzt, da österreichische Studenten keine Commerse abhielten.

S. 186, Z. 3. Ich glaube, in dem eben erschienenen Catalog von Nathanson und Lamm hier eine in neuester Zeit gedruckte Abhandlung über den Gottesnamen im Buche Esther gefunden (aber den Autornamen nicht notirt) zu haben.

Jahrg. **1903**, S. 86 A, n. 1b: אסתר, oder die belohnte Tugend, eine Posse . . . nebst einigen Gedichten in jüdisch-deutscher Mundart, von Josef Herz, 2. Auflage, Fürth 1854. — Zedner S. 28b; Catal. Nathansen und Lamm 1903, N. 3, S. 69 n. 1628 bemerkt nicht 2. Aufl., auch nicht, dass das Buch bei Fürst I, 387 fehle, wie sonst öfter. Wann erschien die 1. Auflage?

S. 88 n. 8, die Lustspiele sind nach einer Mitteilung des Hrn. Dr. Brann תקנו gedruckt; die Vorrede der Amsterd. Ausgabe ist אדר תקנ״ח datirt.

*) Die Correctur der folgenden Seiten konnte ich nur ohne m s. lesen. St.

S. 169 (n. 15b) N. T. Anders [d. i. Nathan Jacob] und Jungmann, Der Kampf ums Hängen, Purimposse mit Gesang und Tanz in 1 Akt. Zum ersten Male mit glänzenden Erfolg (!) aufgeführt beim Stiftungs- und Purimfest des Vereins für jüd. Geschichte, März 1896. (Theaterverein n. 13). Verlag der Theaterbuchhandlung Ed. Bloch ohne Jahr (1896?) 27 S. 1 M. 50. [Die Verf. sind Zionisten.]

S. 176 n. 8b. Koppelmann פלויף (?) verfasste (?) 1590 Esther in Versen, ms. Halberstam 74 — Hirschfeld's Verzeichniss in Jew. Qu. hat keine Nummernconcordanz zur Auffindung seiner Nummer.

S. 177 (n. 19b.) Maissim und Schnokes, verzählt von einem meschugenen Cochem (?), Jüdische Schnacken und Schnurren von Maier dem Purimspieler, illustriert, Wien 1863 (Poppelauer, Catal. 10, S. 161 n. 3577).

S. 178 n. 1 ספר מגילת חירות וגאולת מצרים והוא כולל כל מגילת פורים וברית פנים ואחור אותיות מגילה . . . חברו חכם אחד ומפני ענוה שמו שמו במסתרים, נדפס פה ק"ק פ"פ דאדר לסדר ולפרט עת גאולתינו ופדות נפשינו לפ"ק (ergiebt 1769), also der erste Druck. Auf der Rückseite des Titelbl. Überschrift מגילת חירות, dann sofort מ"ה ג"ילה י"ש ל"יהודים ה"יום, 6 Seiten; dann S. 8 neues Titelbl. ספר גאולת מצרים בשבחים ותארים חברו חכם אחד ומפני ענוה שמו שמו במסתרים נדפס פה ק"ק פ"פ דאדר; S. 9 Überschr. גאולת מ"צרים ג"ם י"עצו ל"אבד ה"יהודים, ה"עבודה ל"כבד י"עץ ג"ם, dann מ"לכת 4 Seiten. Dieser Druck ist mit der Sammlung Abraham Cohn's in Posen dem Seminar soeben geschenkt (Mitteil. des Hrn. Dr. Brann).

S. 362. D. Ginsberg אמונת חכמים über Chanuka-Wunder u. s. w. Wilna 1892 (Poppelauer Catal. 10, S. 285, n. 6370).

S. 367 Z. 4 מנ' אנמ' nicht von Saadia; s. auch Poznanski, Z. f. H. B. 1903 S. 382.

Daselbst: Michael Silberstein ist der Inspektor des Breslauer jüdischen Waisenhauses. Seine Übersetzung, die

er mit Unterstützung Berl Goldberg's angefertigt hat, steht im Jüd. Volksblatt 1856, n. 13, S. 49—52 (Brann).

S. 473 חיי אדם, s. diesen Artikel in Wiener's Catalog (Petersb. n. 4051.)

S. 471 Z. 2: בנם lies כנם.

Übersicht:

Allgemeines: S. 176—87.

I. Zusätze und Berichtigungen zum Letterbode S. 275 bis 278.

II. Ritualien und Sammlungen S. 279—80.

A. Die wichtigsten Riten S. 372 (Nachtrag S. 567).

B. Kleinere Sammlungen S. 374.

C. Manuskripte S. 375 (473).

III. Einzelne Hymnen und Gedichte S. 473.

A. (Verfasser) S. 474—78, 567—69.

B. Alphabet. Verzeichnis S. 569—581.

IV. Dramen **1903** S. 84—89, 169—70.

V. Künstliche Kompositionen S. 170—72.

VI. Verschiedenes S. 173—80, 279—81.

VII. Verschiedene Purim S. 281—86.

VIII. Chanukka S. 360—70.

IX. Quellen S. 468—74.

Hebräische Titel

(II bedeutet Jahrg. 1903).

אגרת (ה)פורים (varia) l. 2 ff. n. 3, 4, 5, 9, 56, 275 n. 6 b
— — l. 4 של מור והדסה
II 285 אוצר טוב
II 285 אור בקר
l. 4 (I 275) אורה ושמחה
276 אזהרות לפורים
II 86, 1 אחשורוש שפיל
276 אילה שלוחה
l. 4 אליגריאה די פורים
1904 S. 249 אמונת חכמים
374 אמרי נועם
1904 S. 248 אסתר
II 87 אקמא אסתר מיט אחשורוש
II 87 אקציאהן
1904 S. 249 ארבע צומות

II 175 באר מים חיים
l. 5 בשמים ראש

l. 7 (ספר) חבקבוק הגביא
II 178 חדושי סמ"ג
567 חזונים
II 363 n. 6—8 חידה על חנוכה
II 362 — נאה
477 — נפלאה
476 — לפורים
II 364 חידות חנוכה
II 171 — מגלה
II 176 — על תענוגי פעלי ב"ש"ל
II 284 חכמת מסכן
II 175 — נשים
II 364 (סוד?) חנוכה
II 364 חנוכה כתבית
II 364 חנוכת הבית
II 176 חמדת ימים
II 178 חרוז
l. 8 — לכבוד פורים
II 364 — 277 חרוזים ושירים

II 364 n. 15, 16 יהודה מכבי
374 יוצרות
l. 8 ישיר משה

l. 8 כל בו של פורים
(II 87) 278 כלאעת פורים
II 286 כנסת הגדולה
l. 9 כתב

II 88 לומשפילע
II 88 לייכטזינן אונד פרעמעלייא
II 88 (איין) ליעד פון . . . יריחו
II 286 לשון אש

277 מגדנות
II 171 מגילה
II 87 גורל הצדיקים
II 87 (דיא) גינארמי וועלט
II 87 גלית שפיל
II 283 גנזי ירושלים
477 גפן יחידית

l. 5 (n. 8) דברי אסתר
l. 5 (I 276) דברי פורים
l. 5 (— הפורים)
l. 6 (I 276) — שיר
II 87 דוד דער בעזיעגער
277 דרשה לפורים

II 441 הבדלה מטרבא
l. 6 הגדה לליל שכורים
277 — למלמדים
II 87 (דער) הייליגור שפיל
277 הלכות דעות הרמאים
277 — מלוה ולוה
l. 6 הסטרה לפורים

II 362 ויכוח חנוכה

II 362 זאת חנוכה ביכל
II 469 זכר נתן
277 זהר חדש לפורים
l. 6 זכרון פורים
374 זמירות ישראל
l. 7 (57) — פורים
II 362 l. 7. — זמר
II 362/3 n. 3—5 — לחנוכה
l. 7 (אגני) 2 l. — נאה לפורים
l. 7 — לסעודת פורים
II 471 זמרת הארץ

475 חבל להחיות

משלח מנות II 177
משלי אסר (עסר nicht) II 174

נמע שעשועים II 177
נר משה II 283

סדר ימי הפורים[1] l. 51
סליחות לפורים l. 51 —
פורים 1904 S. 248 (l. 51) —
תענית פורים II 284 —
ספור הגם של פורים II 471

עיני העדה II 286
עם נייאי פור(י)ם אלמנאק l. 52
ערעמונג דער יודען II 88
עשה פלא II 471

פורים (שיר) l. 52
דרשה l. 52 —
שפינגל (דער) l. 53 (I 278) —
שפיל II 88 —
פזמון l. 53
לחנוכה II 369 —
פזמונים 278
של פורים l. 53 (I 278) —
פירוש על היוצר לשבת חנוכה II 369
פרי עץ הדר 374
פתחי צדק II 176, 285/6 n. 12, 21
פתשנן l. 5 (n. 9)

קאנטארים l. 54
קאנטינא l. 54
קול רנה ותודה l. 54
ששון 374 —

מגלה II 283
מגלת אגרת נסים II 289
איבה II 289 —
אנטיוכס II 364 —
אסתר l. 10 —
חירות 1904 S. 249 —
הנוכה II 367 —
מצרים II 284 —
מרדכי l. 57 (n. 54 b) —
מתתיה II 367 —
הסליחות II 285 —
סתרים l. 10 (I 278) —
ספורי הקלעים II 284 —
מדרש (לחנוכה) II 367/8
מחברת הפורים 475
הקמצן 474 —
מחזה מול מחזה l. 12
מחזור וסליחות לפורים l. 12 (I 279)
מילי דבדיחותא II 368
מכירת יוסף II 88
מכתב הלצי לפורים l. 12
מלחמה ואהבה II 368
מליצה לפורים I 476 — l. 12—45
מליצת למשכיל חכם II 174
עסר ודינה II 174 —
מסכת דרך ארץ . . . לפורים l. 45
חנוכה II 368 —
פורים — l. 45 ff. n. 31—33 — I 278
מן תלמוד שכורים — — l. 48
מעריב, מערבות לפורים l. 50
מעשה יהודית II 366
מצרף לכסף II 171
מרפא לנפש II 172
משכיות כסף 472

[1]) דברי פורים Die Verweisung auf ist Irrtum.

474 שירי לפורים
l. 55 שירה חדשה
II 177 שירים בהתולים
279 — חדשים
l. 56 — לשמחת פורים
l. 56 שלחן ערוך אבן שתיה
l. 56 שלמי שמחה
l. 56 שמחת פורים
l. 58 שרח אלמגלה
II 178 — ומרדכי יצא
l. 58 — מי כמוך

II 176 תוקף יין
l. 48 תלמוד בבלי
l. 58 n. 33b תנאים וכתובה
II 177 n. 18 תשובה

l. 54 קונפלאם מואיב'אם
l. 55 קופלאש די פורים
l. 55 קינות והושענות לפורים
374, II 285/6 (ה)קשורים ליעקב n. 14, 17

II 89 שארית יהודה
l. 55 שובע שמחות
II 88 (דיא) שמאלצע ושתי
l. 53 (I 279) שטר מכירת המן
474 שיר חדש לפורים
II 369 — לחנוכה
476 — ליום פורים
477 — לימי הפורים
l. 55 — נאה בהדורים
476 — — לפורים
[II 89 — על יציאת מצרים]

Besprechungen.

Buber, Martin. Jüdische Künstler. Herausgegeben von . . . [Enthält:] Josef Israels von Fritz Stahl, Lesser Ury von Martin Buber, E. M. Lilien von Alfred Gold, Max Liebermann von Georg Hermann, Salomon J. Salomon von S. L. Bensusan, Jehudah Epstein von Franz Servaes. Berlin, jüdischer Verlag, 170 u. (6) SS., 1903, 4.

Kunst und Rasse! — Zu den interessantesten Problemen der Kunstwissenschaft gehört es, kritisch und gewichtsanalytisch zu bestimmen, wie weit die in den Rasseneigenschaften der Menschen begründeten Verschiedenheiten auf ihre künstlerische Betätigung Einfluss ausüben. Nicht die Lösung dieser Frage, aber einen Baustein für jüdische Rasse und Kunst liefert das vorliegende schöne Buch, das unter dem Namen: »Jüdische Künstler« herausgegeben von Martin Buber und verfasst in Verbindung mit Anderen im Jüdischen Verlag in Berlin erschienen ist. Das prachtvoll ausgestattete, splendid gedruckte und reich illustrierte Werk, das auf dem Einband in Künstlerleinen die facsimilirten Namenszüge der sechs seinen Inhalt bildenden Künstler trägt, ist zwar völlig in sich abgeschlossen, aber als erste Folge eines Sammelwerkes gedacht, welches zeigen soll, »was an bildnerischen Fähigkeiten im heutigen Judentum da ist«. Das Buch will, wie der Herausgeber sagt, dazu beitragen, »ein bewusst jüdisches Kunstpublikum zu schaffen, das seine Künstler kennt und liebt.“ Es sei gestattet, mit wenigen Worten auf den reichen Inhalt einzugehen und zu prüfen, wie weit sich das vorliegende Werk dem hohen Ziele des Herausgebers nähert.

Mit Recht ist der grösste unter den Jüdischen Malern der Gegenwart, der Holländer Josef Israels an den Anfang gestellt. Die Stoffe seiner Bilder, die auch in den meist vortrefflichen Reproduktionen von Rembrandt'schem

Geiste erfüllt scheinen, zeigen häufig Anklänge an jüdisches Leben, so besonders: Ein Sohn des alten Volkes, der Thoraschreiber, Kiddusch u. A. Den Bildern fügt sich harmonisch an der Text aus der formgewandten Feder des urteilssicheren Fritz Stahl, und wir können ohne eine Kritik der Kritiken schreiben zu wollen, unsere Ansicht nicht unterdrücken, dass die ruhige, klare, von Uebertreibungen freie Darstellung gleichfalls verdient, an der Spitze der Essais zu stehen. Wenn auf Israels nicht der congeniale und zu einer Parallele herausfordernde Max Liebermann folgt, sondern erst an vierter Stelle seinen Platz findet, so glaube ich hierin das stillschweigende Zugeständnis des Herausgebers zu erblicken, dass Liebermanns unvergleichliche Kunst die Tendenz des Werkes nicht in so prägnanter Form, wie es der Wunsch des Buches ist, zum Ausdruck bringt; seine Kunst ist nicht unter dem Gesichtswinkel jüdischer Rassenkunst zu beurteilen. Wir freuen uns als Juden, einen Maler den unsrigen zu nennen, der den grössten aller Zeiten an die Seite zu stellen ist, aber wir können beim besten Willen keinen Einfluss des Judentums auf den Geist und die Technik seiner Werke constatieren. Und doch ist gerade in dem interessanten Essai von Georg Hermann über Liebermann am meisten von dieser wichtigsten Frage, ich möchte sagen der Lebensfrage des Buches die Rede. Eine Stelle ist bemerkenswert, in welcher der Essayist den sensiblen Natursinn und die ausserordentliche Naturfrische Liebermanns auffallend findet. Seite 116: »Der Jude ist Städter und hat nur geringen und nicht immer gesunden Natursinn. Ich erinnere mich unter meinen Mitschülern, soweit sie Juden waren, an keinen, der Interesse für Naturwissenschaften aufwies, hierin Kenntnisse besass, oder auch nur besondere Empfänglichkeit für Natureindrücke zeigte, während sie sich sonst auf allen möglichen und erdenklichen Gebieten tummelten.« Diese Beobachtung kann verallgemeinert

zu falschen Schlüssen führen, und es genügt an die Namen Ferdinand Cohn und N. Pringsheim unter den Botanikern und den als Juden geborenen Ladenburg unter den Chemikern zu erinnern, um das Falsche der Ansicht zu erweisen. Wenn aber der Verfasser trotz seines Vorurteils den Nachweis einer Wechselwirkung zwischen dem Juden und dem Künstler in Liebermann versucht, so ist es nicht verwunderlich, wenn er, uns wenigstens, nicht völlig überzeugt.

Am treffendsten kommt die Idee des Werkes in dem Kapitel zum Ausdruck, das von Alfred Gold dem Schwarzweisskünstler E. M. Lilien gewidmet ist. In diesen Zeichnungen einer genialen Künstlernatur pulsirt jüdisch-nationales Leben. Fast in allen Proben seines Könnens finden wir die edelste Linienführung, besonders in seinen eigenen Exlibris, in den Zeichnungen zu Juda, in den Liedern des Ghetto. Dieser Teil bietet dem Leser und dem Betrachter den grössten Genuss, da hier Goethes Mahnung, über Kunst nur im Ansehen der Kunstwerke selbst zu sprechen, durch die Fülle trefflicher, originalgetreuer Reproductionen entsprochen ist. Der vom Herausgeber verfasste Artikel zu Lesser Ury ist von Ueberschwänglichkeiten nicht durchaus frei. Wir sind zwar der Meinung, dass, wenn zwei ein Kunstwerk betrachten, derjenige, der etwas sieht, Recht hat gegenüber dem, welcher nichts sieht. Aber man vergleiche auf Seite 56 das Bild Jerusalem mit dem Text: »Aber die Ewigkeit spricht aus ihm. Und aus dem jungen, wagemutigen, hoffnungstrunkenen neben ihm, durch dessen edlen Rassenkopf die frische Lebenskraft des Volkes wie ein Glutstrom fliesst, Visionen, Ideen, Pläne erregend. Er kennt den Abgrund des Unheils und der Gefahr bis in die letzten Untiefen hinein; und doch geht sein freier stolzer Blick weit hinaus über die Wasser zu fernen Ländern, zu neuen Anfängen, zu ungebeugtem Ringen. Hier ist Freiheit, Kühnheit, Kraft, Zukunft. Kampf-

lustig und sieghaft ist sein Blick und sein Körper wie aus Erz gegossen und doch biegsam wie junge Palmen. Hier hat Lessing's Prinz wieder Recht: »weniger wäre mehr.«

Die ebenfalls reich illustrierten letzten zwei Aufsätze von Bensusan über den englischen Maler Salomon J. Salomon und von Franz Servaes über den Russen Jehudo Epstein machen uns mit zwei beachtenswerten Künstlern bekannt, von denen der letztere bei seinen Darstellungen aus dem Menschenleben mit Vorliebe die Typen russischer Glaubensgenossen künstlerisch verwertete.

Fassen wir unser Urteil zusammen, so haben wir es mit einem Buche zu tun, das der Bibliothek eines gebildeten Juden zur Zierde gereicht, und für welches ein lebhaftes Kaufinteresse auch bei dem grösseren Publikum zu wünschen wäre, um dem Herausgeber die Fortsetzung seines Unternehmens zu ermöglichen. Julius Brann.

Jüdische Statistik. Herausgegeben vom »Verein für jüdische Statistik« unter der Red. von Dr. Alfred Nossig. Berlin 1903. Jüdischer Verlag.

Von **Julius Rothholz.**

»La statistique est le budget des choses et sans budget point de salut.« Durchdrungen von dieser Erkennntnis von der Nützlichkeit und Notwendigkeit der Statistik für das Judentum der Gegenwart, hat sich der Verein für jüdische Statistik im Jahre 1902 constituirt und als ersten, sichtbaren Beweis seiner Wirksamkeit das vorliegende Sammelwerk erscheinen lassen. Jede Statistik, besonders eine rein politische, wie die geplante, wird nur dann einen bleibenden Wert haben, wenn sie mit strenger Objectivität ausgeführt wird und sich frei von Einseitigkeiten und tendenziösen Bestrebungen hält; desshalb kann die Zusicherung des Vereins für jüdische Statistik nur mit Freuden begrüsst werden: »Er stelle sich nicht in den Dienst dieser oder jener Partei des Judentums, sondern in den des Gesamtjudentums und der Menschheit, in den der Wissenschaft und der Wahrheit.« Unter diesen Umständen erscheint uns die Bezeichnung des Vereins nicht gerade glücklich gewählt zu sein; denn was der Verein erstrebt, ist eine Gesamtstatistik der Juden, ein Plan, von dessen Notwendigkeit der Altmeister jüdischer Wissenschaft, Zunz, schon vor Jahrzehnten überzeugt war, dessen »Grundlinien zu einer zukünftigen Statistik der Juden", gewissermassen die theoretische Einleitung zu allen Versuchen auf diesem Gebiete bildet; die Statistik aber, abweichend von Zunz, eine jüdische zu nennen, weil ihre Materie nur Juden betrifft und ihre Bearbeiter im Grossen und Ganzen dem Judentum entnommen sein sollen, dürfte sich auch kaum aus religiösen oder nationalen, geschweige aus sonstigen materiellen Gründen aufrecht erhalten lassen.

Dagegen muss man dem Organisations- und Arbeitsplane des Vereines wegen seiner Uebersichtlichkeit und Durchsichtigkeit alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der Verein, welcher sich nicht nur auf Beibringung trockenen Zahlenmaterials beschränken will, sondern eine systematische Demographie des jüdischen Volkes — wenn man es gegenwärtig noch so nennen darf — entwerfen will, ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe bewusst, und hier ist nicht der Ort, prüfen zu wollen, ob ein Privatverein diese Schwierigkeiten zu überwinden in der Lage ist. Aber wenn es einen Weg giebt, so ist es der, welchen der Verein einschlägt, dass er das Interesse des gesamten Judentums für seine Statistik zu wecken sucht und jeden Mitarbeiter, welcher gewillt ist, einen Baustein für das Gesamtwerk herbeizubringen, mit Freuden begrüsst. Einen Erfolg hat der Verein schon zu verzeichnen, dass jüdische Institutionen verschiedenster Art und Färbung ihm die Hand zur Durchführung der unternommenen Arbeit gereicht haben. Zum ersten Mal ist es gelungen, wie die Redaktion mit einer gewissen Genugtuung mitteilt, fast sämmtliche grosse jüdische Organisationen zu gemeinsamer Tätigkeit an einem dem Judentum gewidmeten Werke zu vereinigen. Ausserdem sind in Deutschland und in anderen Ländern schon mehrfach Arbeitssektionen zur Förderung der statistischen Arbeiten, sowohl der selbständigen wie der compilatorischen entstanden, und in Berlin ist die Zentrale geschaffen, in welche das Material zusammenfliessen, und wo seine Zusammenstellung und seine Bearbeitung erfolgen soll.

Was die formelle Einteilung des Sammelwerkes betrifft, so soll dieselbe auch für die späteren grösseren Publikationen massgebend sein. Der vorliegende Band zerfällt in 4 Hauptteile. Abgesehen von dem von Begeisterung für den Gegenstand getragenen Vorwort und der Einleitung, welche auf frühere Versuche der Statistik im Judentum und auf die Statistik des Judentums, wie sie der Verein plant,

eingeht, behandelt der erste Teil die systematische Bibliographie der jüdischen Statistik, im zweiten Teil folgen dann die statistischen Arbeiten jüdischer Organisationen, dem sich im dritten Teil Beiträge zur Statistik der Juden in einzelnen Ländern anschliesst, wozu als letzter Teil Beiträge zur Gesamtstatistik der Juden kommen.

Mit grossem Fleiss ist die Bibliographie des Sammelwerkes aus aller Herren Länder zusammengetragen und streng systematisch und übersichtlich nach Stoff und Inhalt angeordnet; wir vermissen nur die Berücksichtigung der Städtestatistik, welche, wie z. B. das statistische Jahrbuch der Stadt Berlin, eine wahre Fundgrube für den Verein für jüdische Statistik werden kann; doch dürfte das die Zukunft nachholen.

Die statistischen Arbeiten beschäftigen sich zum grossen Teil mit der Erforschung der Verhältnisse jenes bedrängten Teiles des Judentums im Osten von Europa, welches in seinen Heimatsländern die Existenzbedingungen immer mehr verliert und zur Auswanderung gezwungen ist. Aber nicht nur in der Heimat, sondern auch auf seiner Wanderung aus dem Osten nach dem europäischen Westen und Amerika einerseits und nach dem Orient andererseits wird das mobile jüdische Weltproletariat in den selbstständigen Arbeiten, welche dem Verein zur Verfügung gestellt sind, beobachtet. Gebührende Berücksichtigung finden auch die Arbeiten der jüdischen Associationen, welche sich ebenfalls schon seit Jahren in England, Amerika, Deutschland und Oesterreich auf dem Gebiete der Statistik für das Judentum besonders hervorgetan haben.

Der letzte Teil, nicht der uninteressanteste, enthält drei Aufsätze über die Juden als physische Rasse, die Juden als Stadtbewohner und die Zahl, Verbreitung und Zunahme der Juden auf der Erde, worauf wir besonders die Aufmerksamkeit der Leser richten wollen.

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. Ludwig Levy.

(Fortsetzung.)

Sehr beachtenswert ist eine Arbeit (96 S.) von Hermann Gunkel: »Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments«, I. Bd. 1. Heft der »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments« herausg. von W. Bousset und H. Gunkel, Göttingen 1903. Vf. weist nach, dass wesentliche Bestandteile des Christentums auf mythische Traditionen altorientalischer Religionen zurückgehen. So sind »die Stoffmassen des Ap. Joh. an entscheidenden Stellen nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs« (S. 39). Die 7 Fackeln, die vor Gottes Thron brennen (= 7 Engel Ap. Joh. 8, 2), die 24 Presbyter, die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem, die Hochzeit des Christus und insbesondere die Drachentraditionen von der Geburt des Messias (Ap. Joh. 12) finden ihre Parallelen in den babylonischen z. T. auch in ägyptischen Mythen. (Zu ähnlichen Resultaten gelangte Bousset in seinem Comm. zur Apokalypse Joh.) »Jesus ist, das war die Kardinalüberzeugung, der Christus. So übertrug man auf Jesus das, was man von Christus bereits wusste. Und so sind gerade allogene, ja die groteskesten Züge Attribute Jesu geworden. Die Hauptstücke der Christologie kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden« (S. 64). Christi Geburt ist ein mythologisches Motiv, dem wir in griechisch-römischen, buddhistischen und persischen Götterlegenden ebenfalls begegnen. »Die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat, so ist also anzunehmen, schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört, ebenso wie seine Geburt aus Bethlehem

und aus Davids Geschlecht, und ist auf Jesus erst nachträglich übertragen worden« (S. 69). Zur Erzählung von der Verfolgung Jesus durch Herodes führt Vf. eine Anzahl Parallelrezensionen an. »Mythisches mag man ferner vermuthen in der wunderbaren Vermehrung des Brotes bei der Brotspeisung, in der wunderbaren Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana, in dem Wandeln auf dem Meer u. s. w. (S. 71). »Die Auferstehung gehört mit der Himmelfahrt zusammen und ist das Gegenstück der Höllenfahrt; das alles sind ihrer Art nach ursprünglich mythologische Vorstellungen. Jesus Christus ist — lehrt die Religionsgeschichte — durchaus nicht das einzige und erste Wesen göttlicher Art, an dessen Auferstehung aus dem Tode man geglaubt hat. Vielmehr ist der Glaube an den Tod und das Wiedererstehen der Götter dem Orient hin und her wohlbekannt; wir kennen ihn aus Ägypten, wo er besonders zu Hause ist, aber auch aus Babylonien, Syrien und Phönizien. In Kreta zeigte man das Grab des Zeus, natürlich ein leeres Grab. Die Auferstehung dieser Götter ist ursprünglich eine Naturbegebenheit, die als ein Ereignis eines göttlichen Lebens gedeutet worden ist: die Götter der Sonne und der Vegetation sterben im Winter und erstehen in jedem Frühling aufs neue. Es kann nun keine Frage sein, dass die Vorstellungsform von der Auferstehung des Gottwesens im Urchristenthum dieselbe ist, wie in jenen fremden Religionen, mag der Inhalt dieses Glaubens bei Jesu Jüngern sich von jenem Heidenthum auch noch so sehr unterscheiden« (S. 77). [[55]

(Fortsetzung folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Haeckels „Welträtsel" und die Religion.

Von J. Lewkowitz.

Wer zur Masse spricht, muss in lautem Tone reden. Er sieht sich ferner genötigt, die Probleme nach Möglichkeit zu vereinfachen und ihre Zahl zu beschränken. Auch müssen seine Ansichten den Eindruck unbedingter Gewissheit hervorrufen. Für Hypothesen sind nur wissenschaftlich geschulte Köpfe zu gewinnen. Die Menge verlangt Sicheres. Sie will ausserdem sämtliche Fragen mit einem Schlage gelöst haben und hört ihre eigene Sprache am liebsten.

Daraus, dass Haeckels »Welträtsel« die Psychologie der Masse so sorgfältig berücksichtigen, erklärt sich, wenn auch andere Ursachen unstreitig mitgewirkt haben, ihr grosser Erfolg. »Der ungebildete Kulturmensch ist noch ebenso wie der rohe Naturmensch auf Schritt und Tritt von unzähligen Welträtseln umgeben. Je weiter die Kultur fortschreitet und die Wissenschaft sich entwickelt, desto mehr wird ihre Zahl beschränkt. Die monistische Philosophie wird schliesslich nur ein einziges allumfassendes Welträtsel anerkennen, das Substanz-Problem« (S. 12)[1]. So sucht Haeckel selbst die radikale Vereinfachung der Fragen, die er vornimmt, wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Dass dieser Versuch misslungen ist und notwendig misslingen musste, liegt auf der Hand. Die Philosophie hat irgend jemand als die Problematik des Selbstverständlichen definiert. Und tatsächlich zeigt uns ihre Geschichte, dass allmählich diejenigen Dinge, die dem naiven Bewusstsein als natürlich und durchaus verständlich galten, anfingen fraglich zu werden. Die Frage nach der Realität der Aussenwelt, nach der Existenz von Raum und Zeit, nach der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt, sie alle sind langsam eine nach der

[1]) Wir zitieren nach der Volksausgabe.

anderen aufgetaucht, und haben die Zahl der Probleme vermehrt; und dass in unserer Zeit, um ein Beispiel herauszugreifen, das Moralproblem in der Formulierung, die Nietzsche ihm gegeben hat, zu den bisherigen hinzugekommen ist, bedeutet ihren Fortschritt der Vergangenheit gegenüber. So wird Haeckels Behauptung von der Geschichte widerlegt. Das hebt aber ihre beruhigende Wirkung für den Laien nicht auf, dem sogleich im ersten Kapitel die Versicherung gegeben wird, dass er sich nur mit einer einzigen Frage zu beschäftigen haben werde.

Macht man mit der Zurückführung aller Einzelprobleme auf ein Grundproblem Ernst, so sind Gewaltsamkeiten nicht zu vermeiden. Es überrascht uns daher nicht mehr, wenn wir der Behauptung begegnen, dass die Lebensvorgänge nichts weiter als chemische Prozesse seien, dass das Denken eine Funktion des Gehirns sei. Jede andere Auffassung des Seelenlebens, auch der von namhaften Psychologen vertretene Standpunkt des psycho-physischen Parallelismus, wird mit dem Wort Dualismus abgefertigt, obwohl seine Anhänger auf Spinoza zurückgehen, auf den Haeckel sich so gern, wenn auch mit Unrecht, für seinen materialistischen Monismus, beruft.

Hier verrät sich eine gewisse Unklarheit der philosophischen Begriffe und Unkenntnis der Philosophiegeschichte, die übrigens auch in zahlreichen anderen Fällen zu beobachten ist. So z. B. wenn Descartes die ultraidealistische Ansicht beigelegt wird, dass »ausser der eigenen Psyche nichts weiter existiert« (S. 92), oder wenn Kants Lehre von der empirischen Realität und transscendentalen Idealität von Raum und Zeit beigepflichtet wird, nichtsdestoweniger aber die Behauptung auftritt: »Ebenso gut, wie ich die Realität von Raum und Zeit bezweifle, kann ich auch diejenige meines eigenen Bewusstseins leugnen« (S. 99). Kant selbst soll nur »die subjective Seite des Problems gestreift, daneben aber die objective als gleichberechtigt anerkannt haben« (das.) »Die

Realität von Raum und Zeit ist jetzt endgültig bewiesen durch die Erweiterung unserer Weltanschauung, welche wir dem Substanzgesetz und der monistischen Kosmogonie verdanken« (das.).

Der letzte Satz kann zugleich als Beispiel für die dogmatische Gewissheit gelten, mit der Haeckel seine Ansichten ausspricht. Dass mit solcher Sicherheit vom Substanzgesetz gesprochen wird, mit dem dann die meisten Fragen gelöst werden, kann man hingehen lassen, obwohl besonnene Denker selbst hier vorsichtig sind. »Der Satz von der Constanz der Materie«, sagt Wundt in seinem »System der Philosophie« (II. Auflage, S. 273) »hat sich als ein mit der Erfahrung in zureichender Übereinstimmung stehendes hypothetisches Prinzip erwiesen; so sehr, dass er nicht selten von der neueren Naturwissenschaft geradezu als ein Erfahrungsaxiom betrachtet wird. Gleichwohl ist er dies nicht. Da die Materie selbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein hypothetischer Begriff ist, den wir der Erklärung der Erfahrung zu Grunde legen, so können auch die Eigenschaften der Materie, deren vornehmste durch jenen Satz ausgedrückt wird, nur eine hypothetische Bedeutung haben«.

Wie aber das Substanzgesetz, vom Schöpfungsproblem abgesehen, irgend eine Frage lösen soll, verstehe ich nicht. Genau betrachtet enthält dieses Gesetz nur die eine sichere Behauptung, dass die Wirklichkeitssumme der Welt immer dieselbe bleibt, dass sie weder vermehrt, noch vermindert wird. Wie damit die Realität von Raum und Zeit bewiesen sein soll, sehe ich nicht ein, — Leibniz, der Begründer der idealistischen Philosophie in Deutschland, für den der Raum nur ein phaenomenon bene fundatum war, hat bekanntlich auch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft aufgestellt — und selbst, wenn ihre Realität bewiesen wäre, blieben sie so rätselhaft wie zuvor.

»Durch das Substanzgesetz«, sagt Haeckel an einer

anderen Stelle (S. 102) ist zunächst die fundamentale Tatsache erwiesen, dass jede Naturkraft mittelbar oder unmittelbar in jede andere umgewandelt werden kann«. Das ist nicht richtig. Das erwähnte Gesetz stellt vielmehr nur fest, dass bei der Umwandlung einer Kraft in eine andere die Kraftsumme dieselbe bleibt. Die Umwandlung selbst und auch die Möglichkeit einer solchen bleibt völlig unerklärt.

Nach diesen kurzen Bemerkungen, die den Wert der allgemeinphilosophischen Partieen der »Welträtsel« andeuten sollen, wende ich mich zu ihren Ausführungen über Religion überhaupt und über die geschichtlichen Religionen.

Sobald Haeckel auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, wird er heftig, und die leidenschaftliche Erregung, in die er dann gerät, trägt nicht gerade dazu bei, den Wahrheitsgehalt seiner Ausführungen zu erhöhen. Solange es sich nicht um eine bestimmte Religion, sondern um Religion im allgemeinen handelt, ist zwar von einer Abneigung nichts zu merken. Es ist im Gegenteil das Bestreben vorhanden, zwischen Glauben und Wissen eine Vermittlung herzustellen (S. 133 ff.). Aber bei dieser positiven Leistung, bei dem Versuch an Stelle des Alten ein Neues zu setzen, zeigt sich leider ein bedenklicher Mangel an philosophischer Schulung und an Verständnis für Wesen und Aufgabe der Religion.

Haeckel hat die spinozistische Gleichung »Deus sive natura« nicht ganz verstanden. Er sieht in dieser Formel nur die Negation des Theismus. Darum wird für ihn jeder, der die Existenz eines ausserweltlichen Gottes leugnet, zum Pantheisten, ohne Rücksicht darauf, ob das Weltbild, das er entwirft, eine religiöse Färbung hat oder nicht. »Es giebt keinen Gott und keine Götter«, sagt er falls man unter diesem Begriff persönliche, ausserhalb der Natur stehende Wesen versteht. Diese gottlose Weltanschauung fällt im Wesent-

lichen mit dem Monismus oder Pantheismus unserer modernen Naturwissenschaft zusammen« (S. 117). Er übersieht hierbei, dass Monismus und Pantheismus durchaus nicht identische Begriffe sind, dass ein Monismus unter Umständen zum Pantheismus werden kann, wenn nämlich bestimmte Bedingungen erfüllt sind, es aber durchaus nicht zu werden braucht, wofür etwa Schopenhauer als Beispiel anzuführen wäre. In Spinoza's Lehre sind diese Bedingungen zum Teil erfüllt, zum Teil bietet die tiefreligiöse Natur dieses Denkers die Erklärung dafür, dass die Grundstimmung seiner Philosophie eine religiöse ist, obwohl in seinem System die Voraussetzungen für eine religiöse Betrachtungsweise nicht immer gegeben sind. Wodurch kann etwas dem Menschen zur Gottheit werden? Dadurch, dass es ihn mit Andacht und Ehrfurcht erfüllt. Ehrfurcht aber empfinden wir nur vor einem Wesen, das diejenigen Qualitäten, die wir für wertvoll halten, in gesteigertem Masse besitzt. Für Spinoza war das Denken das Höchste, darum konnte ihm die Natur, die unter dem Attribut der cogitatio betrachtet, für ihn unendliches Denken ist, Gott werden, so konnte er sagen: natura sive Deus. Das moralische Empfinden des Menschen war für ihn nichts Wesentliches, nur eine zufällige menschliche Betrachtungsweise, deshalb bedurfte die Gottheit keiner sittlichen Überlegenheit, ja überhaupt nicht der Qualität des Moralischen. Das zähle ich etwa zu den erfüllten Bedingungen der Religion im Systeme Spinozas. Unerfüllt dagegen wäre etwa die Forderung einer mindestens relativen Selbständigkeit des Menschen. Gott und Mensch, die Seele und ihr Gott — auf diesem Dualismus ruht jede Religion. Dass Spinozas consequent durchgeführter Monismus eine solche Gegenüberstellung nicht zulässt und trotzdem ein tiefreligiöses Verhältnis zur Gottheit vorhanden ist, ist nur auf dem bereits angedeuteten Wege psychologisch zu erklären. In Haeckels System aber sind weder die Vorbedingungen

für eine Religion erfüllt, noch ist, bei der kühlen, naturwissenschaftlichen Grundstimmung seiner Lehre, eine psychologische Erklärung dafür vorhanden, dass er seinen Monismus einen Pantheismus nennt.

Die einzig mit dem Attribut der Kraft ausgestattete Materie, die nach dem blinden Gesetz der Causalität wirkt, kann für einen Menschen, dem das Wahre, Gute und Schöne die höchsten Werte sind, und das sind sie für Haeckel (S. 135 ff.), unmöglich zur Gottheit werden. Wenn in einer Anmerkung die Forderung gestellt wird, dass in einer modernen Kirche an Stelle des Hochaltars die Urania treten soll, die an den Bewegungen der Weltkörper die Allmacht des Substanzgesetzes darlegt, so ist damit nur eine richtige Consequenz aus den Prämissen gezogen. Zugleich aber wird an diesem Beispiel klar, dass vom Standpunkte Haeckels aus eine religiöse Weltanschauung nicht zu gewinnen ist; ausserdem freilich, dass er für das Wesen der Religion nicht das geringste Verständnis hat. Mit demselben Rechte könnte er nämlich für eine mathematische Formel religiöse Verehrung verlangen.

Jede Religion giebt eine teleologische Deutung der Welt. Dass die »Welträtsel« jede Zweckerklärung ablehnen und trotzdem eine Religion für möglich halten, beweist von neuem, dass ihrem Verfasser die religionsphilosophischen Grundbegriffe fremd sind. Übrigens sind Mechanismus und Teleologie durchaus nicht so unversöhnliche Gegensätze, wie Haeckel zu meinen scheint (S. 104). Das wird schon durch das Beispiel Leibnizens oder Lotzes bewiesen, die eine Verbindung beider versucht haben. Auf keinen Fall aber kann man irgend ein teleologisches System mit dem Worte Dualismus abtun (S. 104). Fichtes oder Hegels Philosophie ist monistisch und teleologisch zugleich.

Die Bestreitung von Zwecken irgend welcher Art in der Welt ist dann schuld daran, dass Haeckel für die Ideale des Wahren, Guten und Schönen, die er aufstellt, keine

Basis findet. Sie schweben frei in der Luft. Hätte er den Versuch gemacht, sie aus dem Grundprinzip seiner Philosophie abzuleiten, so hätte er freilich zu der Erkenntnis gelangen müssen, dass das ohne radicale Umbildung desselben nicht möglich ist. Die kraftbegabte Materie, die sich nach ewigen mechanischen Gesetzen bewegt, hat mit Güte oder Schönheit gar nichts zu tun. Sie kann höchstens zufällig auch einmal schön sein. Aber eine notwendige Verbindung zwischen ihnen ist nicht vorhanden, und das ist gerade das Wesentliche. Der religiöse Mensch ist der Ueberzeugung, dass Sittlichkeit oder Schönheit nicht durch eine zufällige Gruppierung von Elementen entstanden sind, ebenso gut wieder aufhören können, sondern, dass sie Sinn und Zweck des Ganzen sind, also mit ihren Wurzeln bis zum Urgrund aller Dinge hinabreichen. Für die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt ist mit einer solchen Deutung nichts gewonnen. Erkennen heisst auf Ursachen zurückführen. Aber keine Wissenschaft, die ihre Grenzen nicht überschreitet, wird uns das Recht bestreiten zu glauben, dass in der Welt Werte realisiert werden sollen. Dass Haeckel das tut, beweist seinen unkritischen Dogmatismus, der eine Folge der Unzulänglichkeit seiner philosophischen Kenntnisse ist. Die »Welträtsel« vertreten heute noch den erkenntnistheoretischen Standpunkt Lockes, als ob inzwischen nicht eine ganze Reihe anderer das Erkenntnisproblem tiefer und gründlicher behandelt hätten.

Was ist nun das Wesen und die Aufgabe der Religion? Auf diese Frage giebt Haeckel, wenn auch mit anderen Worten, die Antwort: die Religion ist der vorwissenschaftliche Versuch einer Welterklärung, dessen wir jetzt, da wir es in der Wissenschaft durch Aufstellung des Substanzgesetzes und der Entwickelungslehre so herrlich weit gebracht haben, nicht mehr bedürfen. Höchstens die Morallehren haben für uns noch einen Wert. Sie haben wir unserer wissenschaftlichen, monistischen Weltanschau-

ung einzufügen. Daher der Spott über die Mythologieen der Bibel. Dass die soeben entwickelte Ansicht völlig verkehrt ist, wird, seit Schleiermacher den Gefühlscharakter aller Religion nachgewiesen hat, von der modernen Religionsphilosophie allgemein zugegeben. Die Religion hat gar nicht die Aufgabe, einzelne Tatsachen oder eine Gruppe von Erscheinungen zu erklären, — das ist Sache der Wissenschaft — sondern sie hat das Gefühlsverhältnis des Menschen zur Welt zu bestimmen; sie stellt Werte auf, die dem Universum einen Sinn und dem Menschenleben einen Inhalt geben. Freilich ist das nur unter Zugrundlegung eines theoretischen Weltbildes möglich. Aber diese theoretischen Lehren einer Religion bilden nicht den Kern. Sie können von anderen ersetzt werden, ohne dass das Wesentliche der Religion dadurch alteriert zu werden braucht. Hätte Haeckel sich diesen Tatbestand klar gemacht, dann würde er nicht in so verächtlichem Tone von der Bibel reden. Denn ihre religiösen Lehren, auf die es doch vor allem ankommt, haben heute dieselbe Geltung, die sie zur Zeit ihrer Entstehung gehabt haben.

Die Verkennung des Wesens der Religion ist die eine Ursache dafür, dass Haeckel den geschichtlichen Religionen nicht gerecht wird. Die andere ist die Verwechslung von Glaube und Kirche. Der Zorn über die katholische Kirche, die ihren wissenschaftfeindlichen Standpunkt durch den Hinweis begründet, dass die Lehren der Wissenschaft den Lehren der Bibel widersprechen, hat sein Urteil über die letztere bestimmt. Er hätte sich aber die Frage vorlegen müssen, ob es beispielsweise dem Verfasser des I. Kapitels der Genesis wirklich hauptsächlich darauf ankommt, eine wissenschaftliche kosmogonische Theorie aufzustellen, oder ob nicht der Accent auf den Worten liegt: und Gott sah alles, was er geschaffen hatte und siehe, es war sehr gut, Worte, die offenbar die

Pointe des Ganzen sind, und die mit einer rein theoretischen Betrachtungsweise gar nichts zu tun haben.

Relativ am meisten Wahrheit enthält noch die Kritik des Christentums, wenn sie auch in ruhigerem und würdigerem Tone hätte gehalten sein müssen. Die Wissenschaftfeindlichkeit und Kulturgegnerschaft des Christentums ist hier rückhaltslos zugegeben. Um so mehr muss es befremden, dass die Bibel, die von beiden nichts weiss, so geringschätzig behandelt wird. Dass das sogenannte Alte Testament mit seiner Weltfreudigkeit unserem modernen Empfinden so nahe steht, viel näher als das asketische Christentum, dessen Weltverachtung er so leidenschaftlich bekämpft, sieht H. nicht. Überhaupt kommt die jüdische Religion bei ihm schlecht weg. Dass das Gebot der Nächstenliebe nicht erst im Evangelium, sondern bereits im 3. Buch Mosis Cap. 19, Vers 18 mit klaren Worten ausgesprochen ist, wissen auch Theologieprofessoren nicht immer. Daraus will ich ihm demnach keinen besonderen Vorwurf machen. Von der Unrichtigkeit der Behauptung aber, dass die Lehre von der Vorsehung zuerst vom Christentum aufgestellt worden ist, hätte ihn ein flüchtiges Durchblättern der Bibel überzeugen können. Das Stärkste jedoch ist die Behauptung, dass dem Islam der Vorzug gebührt, auch im Laufe der geschichtlichen Entwickelung und der unvermeidlichen Abartung den Charakter des Monotheismus viel reiner bewahrt zu haben als die mosaische und christliche Religion (S. 115). Dass die Trinitätslehre des Christentums den Monotheismus getrübt hat, ist nicht zu bestreiten. Dass aber die jüdische Religion im Laufe ihrer geschichtlichen Entwickelung ihre ursprüngliche Reinheit verloren hätte, hat weder vor noch nach Haeckel jemand zu behaupten gewagt. Und wie wird diese wichtige Behauptung bewiesen? »Das zeigt sich auch heute noch äusserlich in den Gebetsformen und Predigtweisen ihres Kultus, wie in der Architektur und Ausschmückung ihrer

Gotteshäuser. Als ich 1873 zum ersten Male den Orient besuchte und die herrlichen Moscheen in Kairo und Smyrna, in Brussa und Constantinopel bewunderte, erfüllte mich mit wahrer Andacht die geschmackvolle prächtige Dekoration des Innern, der erhabene und zugleich prächtige Schmuck des Äusseren. Wie edel und erhaben erscheinen diese herrlichen Moscheen im Vergleich zu der Mehrzahl der katholischen Kirchen, welche innen mit bunten Bildern und goldenem Flitterkram überladen, aussen durch übermässige Fülle von Menschen- und Tiergestalten verunstaltet sind. Nicht minder erhaben erscheinen die stillen Gebete und einfachen Andachtsübungen des Koran im Vergleiche mit dem lauten, unverstandenen Wortgeplapper der katholischen Messen und der lärmenden Musik ihrer theateralischen Prozessionen« (das.). Jeder Versuch einer ernsthaften Kritik würde die Lächerlichkeit dieser Art von Argumentation abschwächen, ganz abgesehen davon, dass die von Haeckel erhobenen Vorwürfe höchstens den Gottesdienst der katholischen Kirche treffen. Mit welcher Dreistigkeit er aber religionsgeschichtliche Behauptungen aufstellt, ohne auch nur den Versuch zu machen, sie zu begründen, zeigen folgende Sätze: »Der Monotheismus, wie ihn Moses im Jehovahdienste zu begründen suchte, und wie ihn später mit grossem Erfolge die Propheten — die Philosophen der Hebräer — ausbildeten, hatte ursprünglich harte und lange Kämpfe mit dem herrschenden älteren Polytheismus zu bestehen. Ursprünglich war Jehovah oder Japheh aus jenem Himmelsgotte abgeleitet, der als Moloch oder Baal eine der meistverehrten orientalischen Gottheiten war. Die vielbesprochenen Forschungen der modernen Assyriologen über »Bibel und Babel« haben gelehrt, dass der monotheistische Japheh-Glaube schon lange vor Moses in Babylon heimisch war« (S. 114.).

Zum Schluss noch ein Beispiel, das uns darüber belehrt, was Haeckel unter gründlicher und vorurteilsfreier

Erforschung der Wahrheit versteht. »Die Angabe der alten apokryphen Schriften, dass der römische Hauptmann Pandera oder Pantheras der wahre Vater von Christus gewesen, erscheint um so glaubhafter, wenn man von streng anthropologischen Gesichtspunkten aus die Person Christi kritisch prüft. Gewöhnlich wird derselbe als reiner Jude betrachtet Allein gerade die Charakterzüge, die seine hohe und edle Persönlichkeit besonders auszeichnen und welche seiner »Religion der Liebe« den Stempel aufdrücken, sind entschieden nicht semitisch; vielmehr erscheinen sie als Grundzüge der höheren arischen Rasse und vor allem ihres edelsten Zweiges, der Hellenen. Nun deutet aber der Name von Christus' wahrem Vater »Pandera« unzweifelhaft auf hellenischen Ursprung. In einer Handschrift wird er sogar »Pandora« geschrieben. Pandora aber war bekanntlich nach der griechischen Sage die erste vom Vulkan aus Erde gebildete und von den Göttern mit allen Liebreizen ausgestattete Frau, welche Epimetheus heiratete«. (S. 132). Also, weil Pandora nach der griechischen Sage die erste Frau ist, ist Pandera, der römische Hauptmann, Hellene!

Haeckel hätte, dahin möchte ich meine Ausführungen zusammenfassen, sich mit dem wohlverdienten Ruhm des Naturforschers begnügen und sich nicht auf ein ihm fremdes Gebiet begeben sollen. Gerade als der berühmte Gelehrte hätte er seine Popularität nicht dazu benützen sollen, sein Urteil über Dinge, die er nicht genügend kennt, mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung in die Massen zu tragen. Damit wird der Wahrheit ein schlechter Dienst erwiesen.

Die Pauliniſche Lehre vom Geſetz[1]).

Nach ihren Quellen untersucht

von **Moritz Löwy.**

I.

Das Geſetz und der Glaube. Rechtfertigung durch den Glauben.

»Weil wir aber erkannten, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, so haben auch wir den Glauben an Christus Jesus angenommen, damit wir gerechtfertigt werden u. s. w.«, Gal. 2, 16 »Nun aber ist Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden ausserhalb des Gesetzes, wiewohl bezeugt von dem Gesetz und von den Propheten, nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus Jesus, für alle, die da glauben«, Röm. 3, 21 f.

Dies ist der neue Heilsweg, den der Apostel Paulus verkündigt. Nicht als absolut neuen, nein, er ist vielmehr derjenige, der schon von allem Anfang an dazu bestimmt war, und zwar gleich als der wahre und einzige; nur ist er, als solcher, eben erst jetzt »offenbar geworden«, um den bisherigen (falschen) Gesetzesweg endlich zu verdrängen und zu ersetzen.

Sehen wir vor allem zu, auf welche Weise Paulus ihn, wie er sagt, von dem Gesetz und von den Propheten »bezeugt« findet. Die negative Seite dieser vorgeblichen Bezeugung, nämlich alles das, was sich auf die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung aus dem Gesetz und seinen Werken bezieht, ist uns bereits hinlänglich bekannt. Wir werden uns hier demnach vorzüglich nur mit dem positiven

[1]) Eine erste Reihe von Aufsätzen über diesen Gegenstand brachte der vorige Jahrgang S. 332 ff., 417 ff., 534 ff. Wir beginnen hiermit eine zweite Reihe.

Teil dieser Beweisführung und, was sich daran knüpft, zu beschäftigen haben.

Im Römerbriefe selbst wirft Paulus zunächst kurz die Frage auf, ob denn Gott »nur Gott der Juden, nicht auch der Heiden« sei (3, 28 f.), und geht dann, nachdem er schon früher einmal (1, 17) vorübergehend auf den Habakuk'schen Vers: »Der Gerechte wird aus seinem Glauben leben« (Hab. 2, 4) hingewiesen hatte, sogleich auf den Hauptbeweis von Abraham über (Gen. 15, 6), dem nämlich sein Glaube als »Gnadensache«, nicht als »Schuldigkeit«, d. h. ohne jedwede Rücksicht auf seine »Werkleistung«, zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (4, 4—6). Ferner wurde der Glaube ihm angerechnet »als er noch unbeschnitten war.« Und das Zeichen der Beschneidung empfing er dann zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er unbeschnitten gehabt hatte, auf dass er der Vater sei Aller, die unbeschnitten glauben,... sowie auch Vater der Beschneidung für die nämlich, welche nicht bloss beschnitten sind, sondern auch wandeln in den Spuren des Glaubens, den er... vor seiner Beschneidung hatte« (Vv. 10—12). Der Glaube Abrahams nämlich war ein Glaube an den, »der da lebendig macht die Todten und ruft ins Dasein, was nicht ist«; denn er, Abraham, glaubte »ohne Hoffnung auf Hoffnung daran, dass er sein sollte ein Vater vieler Völker... und ohne am Glauben Schaden zu nehmen zwar das Abgestorbensein seines Leibes wahrnahm... aber an der Verheissung Gottes sich nicht irre machen liess, durch Unglauben, sondern stark blieb im Glauben u. s. w.«, weshalb es ihm eben auch zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (Vv. 17—22). Wohl ist später das Gesetz dazwischen gekommen; jedoch nur, wie wir bereits wissen, um der Übertretungen willen. »Die Verheissung aber, die Abraham oder sein Same empfing, dass er die Welt zum Erbe haben solle, ist nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch die Gerechtigkeit

des Glaubens,« und dabei habe es denn nun auch zu bleiben (V. 13 f.; cf. 9, 10 f.).

Ähnlich auch im Galaterbriefe. Hier fragt Paulus zuvörderst: »Nur das möchte ich von Euch wissen, ob ihr den Geist empfangen habt durch Gesetzeswerke oder durch des Glaubens Kunde? . . . Nun also, der euch den Geist zugeführt, und unter euch Wunder wirkt, tut er es durch Gesetzeswerke oder durch Glaubenskunde?« (3, 2—5)[1]). Sodann geht der Apostel auch hier sofort auf Abraham über (V. 6 ff.), um — nach Einstreuung manches Anderen — darunter auch wieder jenes Verses des Propheten Habakuk (V. 11) — mit ihm, Abraham, auch zu schliessen (V. 15—20)[2]). Neu ist hier im Ganzen nur der juridische Beweis, dass die »von Gott rechtskräftig gemachte Verfügung (nämlich die Verheissung an Abraham) durch das vierhundert und dreissig Jahre später gekommene Gesetz nicht aufgehoben sein kann«[3]). Vielmehr sei Letzteres nur um »der Über-

[1]) Dieser »Geist« ist, nach Lipsius (z. St. a. a. O. S. 35), »der heilige Geist, wie er auch an den Galatern sich durch die δυνάμεις als eine göttliche Macht und als Unterpfand der messianischeu Seligkeit wirksam erwiesen hat«. Dass es, um dies gleich hier vorwegzunehmen, derselbe »heilige Geist« (רוח הקדש) ist, der uns weiter unten — gleichfalls als durch Glaubenskunde empfangener — begegnen wird, und der auch den talmudischen Lehrern, ihrerseits, als »wunderwirkender« bekannt war, braucht wohl kaum näher nachgewiesen zu werden. S. z. B. Megilla 14b, 15a: ותלבש אסתר מלכות בגדי מלכות מיבעי ליה אלא שלבשתה רוה"ק. Da hier (bei Ester 5, 10) nicht von einem Geist der Weissagung (der normalen Funktion des רוה"ק), vgl. Weber a. a. S. 185 ff., die Rede sein kann, so kann mit dem »Anziehen des heiligen Geistes« wohl nur das dadurch bewirkte Wunder, nämlich der überwältigende Eindruck ihrer Erscheinung, gemeint sein. — Ein »Unterpfand der messianischen Seligkeit« und gewissermassen ein Vorläufer derselben ist der »heilige Geist« auch nach dem bekannten Ausspruche des R. Pinchas b. Jaïr (M. Sota IX, 15; Abod. zar. 20b): מביאה לידי תחיית המתים ורוה"ק etc.

[2]) Ueber die Deutung des singularischen σπέρμα (Genesis 13, 15. 17) auf Christus in V. 16, s. bereits oben Bd. 47, S. 335.

[3]) S. Anhang Nr. 15.

tretungen willen hinzugefügt . . . verordnet durch Engel[1]), bestellt durch einen Mittler. Ein Mittler aber ist nicht nötig, wo es nur auf Eines ankommt: Gott aber ist doch nur Einer«[2]).

Vergleichen wir nun hiezu einige vom Glauben handelnde Cardinalsätze unseres traditionellen Schrittumes, so ergibt sich teilweise eine unverkennbare und sehr wesentliche Übereinstimmung. Auch hier steht namentlich die Gestalt Abrahams — auf Grund jener Stelle, Genesis 15, 6 — im Vordergrunde der Betrachtung. So wird schon im Namen des alten Synhedrialoberhauptes Schemaja gelehrt, dass es vorzüglich die Glaubensgerechtigkeit Abrahams war, um deren willen den Söhnen Israels (später) das rote Meer gespalten wurde[3]). Weiter lehrt dieselbe alte Quelle (anonym): »Und so findest du auch, dass unser Vater Abraham lediglich kraft seines Glaubens die beiden Welten zum Erbe erhalten habe«[4]). Auch die Gabe des

[1]) Διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, d. h. »durch Vermittlung der Engel gegeben«, Vollmer a. a. O. S. 90. Paulus teilt damit, sagt V. »eine Vorstellung des damaligen Judentums, die, mochte sie auch an Biblisches anknüpfen, doch im Wesentlichen unbiblisch war«. Verwiesen wird auf Josephus Ant. XV, 5, 3; Jubil. 1, 2, 6, 50; Apostelgesch. 7, 8, 53, ferner auf »Talmud und Midraschim« (bei Schöttgen z. St.: Simeon עלה אצל המלאכי, scil. Moses). So viel ich jedoch sehe, zitiert Schöttgen überhaupt nur diese eine, kaum recht hieher gehörige Midrasch-Stelle, während solche Stellen wie Pesikta di R. Kahana C 12 (ed. Buber 167 f.) u. Par.: אנכי ה' אלהיך זה שא' הכתוב רכב אלהי' וגו' א' ר' אבדימא איש חיפה שניתי במשנתי שירד הקב"ה בסיני בכ"ב אלף כתות של מלאכי השרת etc.: Sanh. 88 b: ואי' ר' יהושע בי לוי כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן . . . והיו מלאכי השרת מדדין אותן שנא' etc. übergangen sind. — »Natürlich«, bemerkt V. noch, »soll in allen diesen Stellen das Gesetz dadurch nicht entwertet werden; das geschieht erst bei Paulus und Hebr. 2, 2«.

[2]) Ἐν χειρὶ μεσίτου κ. τ. λ. S. Anhang Nr. 16.

[3]) Mechiltha, Beschal. C. III (p. 36): שמעי או' כדי היא האמונה שהאמין בי אברהם אביהם שאקרע להם את הים שנאמר והאמין בה' ויחשבה לו צדקה etc. — Ueber die philonische πίστις s. Anhang Nr. 17.

[4]) Mech. ib. C. VI (p. 41): וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם אבינו

Geistes, wird hier ferner gelehrt, ist eine Frucht des Glaubens[1]). Letzteres bestätigt auch eine andere (jüngere) Quelle, mit dem Zusatz, dass auch hierbei auf die Glaubensgerechtigkeit Abrahams zurückgegriffen werden müsse[2]). Wie, wird hier noch gefragt (gegenüber der Meinung, dass Israel am roten Meer die Gabe des Geistes seinem eigenen Glauben zu verdanken gehabt habe), nach all den Wundern, welche sie dort mit eigenen Augen geschaut, hätten sie nicht glauben sollen? Nein also, lautet die Antwort, sondern nur um des abrahamischen Glaubens willen[3]).

העוה"ז והעוה"ב אלא בזכות אמונה שנא' והאמין בה' etc., wie oben Röm. 4, 13: »Denn die Verheissung, die Abraham oder sein Same empfing, dass er die Welt zum Erbe haben solle, ist nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens«. Joël, Blicke, II, S. 174 findet es »eigentümlich«, dass der paulinische Satz anstandslos auch von der Mechiltha ausgesprochen wird. Allein das Eigentümliche schwindet, sowie wir annehmen, dass die Ueberlieferung der Mechiltha (gleich der im Namen Schemaja's) älter ist, als der paulinische Satz. S. übrigens auch Schem. r. c. 23: ובאיזה זכות אני ישראל שירה בזכות אברהם שהאמין בהקב"ה שנאמר והאמין בה' היא האמונה שישראל נוחלין בה ועליו הכתוב אומ' צדיק באמונתו יחיה. — Schöttgen (z. St.), der unsere Mechiltha-Stelle bereits anführt, bemerkt dazu: »Judaei antiquiores fidem magnis laudibus extollunt, adeoque cum doctrina Apostoli conveniunt«.

[1]) Mech. ibid.: גדולה האמונה שהאמינו ישראל בבי שאמר והיה העולם שבשכר שהאמינו ישראל בה' שרתה עליהם רוה"ק ואמרו שירה etc. (Auch hier schon bei Schöttgen, zu Gal. 5, 5). Hierher gehört zum Teil wohl auch der Satz: וכן אתה מוצא שאין הגלות מתכנסין אלא בשכר אמנה שנא' אתי מלבנון כלה etc. S. oben S. 271, Anm. 3.

[2]) Schem. r. c. 23, oben Anm. 4.

[3]) Ibid: א' ר' יצחק היו רואין כל אותן הניסים שנעשו להם ולא היה להם להאמין אלא א' ר' שמעון ב' אבא בשביל האמונה שהאמין אברהם etc. — Hier kommt nebenbei auch der paulinische Gedanke von dem »starken« Glauben Abrahams, »Gott preisend und voll überzeugt, dass er, was verheissen ist, auch zu vollbringen vermag« (Röm. 4, 20, 21), in der dem Midrasch eigenen Weise zum Ausdruck. Der Glaube der Söhne Israels, dort am roten Meer, war nicht der rechte, starke Glaube, da das, was verheissen, ja bereits auch schon vollbracht war (das ist der Sinn der Frage: היו רואין כל אותן הניסים etc.); wohl aber der des

Dass Abraham sonst auch als Vorbild der Gesetzeserfüllung und der Gesetzesgerechtigkeit gilt, ist bekannt[1]). Doch ändert dies nicht viel an der Sache. Unsere hiesigen Quellen reflektieren nirgends darauf. Im Gegenteil wird ja hier gerade die seligmachende Kraft der Glaubensgerechtigkeit, als einer selbstständigen, neben oder auch ohne die der Gesetzgerechtigkeit, hervorgehoben. Letzteres auch ausdrücklich, insofern es heisst, dass Abraham »lediglich« um seines Glaubens willen die beiden Welten geerbt habe. Oder wenn es an demselben Orte heisst: »Geschrieben steht (Ps. 118, 20) »»Dieses ist das Tor zum Ewigen, Gerechte ziehen da ein««. Von denen, die da glauben, aber heisst es (Jes. 26, 2) »»Oeffnet Tore, auf dass einziehe die gerechte Nation, den Glauben hütend««: Dies also ist ein Tor, durch welches Alle, so da glauben, einziehen können.«[2]) Dass hier zugleich auch der universalistische Gedanke einer Uebertragung und Ausdehnung der Glaubensgerechtigkeit auf »Alle, so da glauben,« d. i. also auch auf diejenigen, die, wie Paulus sagt, »unbeschnitten glauben« (Röm. 4, 11), oder kurzweg auch auf die gläubigen Heiden, zum Vorschein kommt, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich. Jedenfalls aber sind darunter alle gläubigen Juden, also auch diejenigen, denen keine Gesetzesgerechtigkeit zur Seite steht, mit inbegriffen.

Zu bemerken aber ist Folgendes: An allen diesen

Abraham. Auch Mechiltha ibid: וכהיא טוב להודות לה' ונוי מי נרם לידי שמחה זו שכר אמונה שהאמינו אבותינו בעוהיז שכולו לילה יכך נא' להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות erinnert hieran und an das (paulinische) »ohne Hoffnung auf Hoffnung« (Röm. 4, 18).

[1]) S. Anhang Nr. 18.

[2]) Mech. ib.: זה השער לה' צדיקים יבאו בו בבעלי אמונה מהו אוי [פתחו שערים] ויבא גוי צדיק שומר אמונים שער זה כל בעלי אמונה נכנסין בו. (cf. Sifra Achrë § 13 (ed. Weiss p. 86b): וכן הוא אוי פתחו שערים ויבא כהנים ולויים וישראלים לא נא' אלא ויבא גוי צדיק שומר אמונים. Voran geht hier der Satz: היה ר' ירמיה אוי מנין אפי' גוי ועושה את התו' הרי הוא בכ"נ ת"ל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

Stellen hier handelt es sich selbstverständlich nicht bloss in erster Reihe, sondern überhaupt nur um den Glauben an Gott, während Paulus an jenen beiden Orten, von denen wir ausgegangen sind (Gal. 2, 16; Röm. 3, 21; vgl. auch Gal. 3, 22, 26; Röm. 3, 25 f.), von einem »Glauben an Christus Jesus«, ferner ein und das andere Mal (Gal. 2, 20; vgl. Röm. 1, 2 ff.; 1. Cor. 15, 47) auch von einem »Glauben an den Sohn Gottes« spricht. Indessen, sämtliche von ihm beigebrachten Beweisstellen sprechen ja gleichfalls nur — klar und deutlich — von jenem ersteren Glauben. Wie verhält es sich nun damit überhaupt? Wie soll denn Abrahams reiner Gottes-Glaube, oder aber jener Vers des Propheten Habakuk den Beweis liefern, für die Kraft des (allein selig machenden) Glaubens »an Christus Jesus«?

Wir geraten hiemit, wie man sieht, notwendigerweise für einen Augenblick auf das Gebiet der Christologie. Um es ganz kurz zu sagen: wenn Objekt und Inhalt des paulinischen Glaubens in der Tat vor Allem »Christus Jesus«, als der vom Himmel herabgekommene und — durch seinen Erlösertod, sowie durch seine Auferweckung — nunmehr auch geoffenbarte »Herr« (κύριος, Röm. 1, 4; 3, 24; 10, 9a u. s. w.) und wahre und wirkliche »Sohn Gottes« ist[1]), so ist die obige Frage grösstentheils allerdings bereits gelöst. Der Glaube an diesen „Sohn Gottes" fällt dann für Paulus ganz einfach zusammen mit dem an den »Vater«, oder kurz-

[1]) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 122 ff. — Daselbst (S. 124) auch die für uns höchst beachtenswerten Worte: »Dieser Begriff (von der himmlischen Abkunft Christi) ergab sich dem Apostel aus seinen Voraussetzungen mit einer grösseren Notwendigkeit und ist eine Schöpfung seines Denkens; aber er war ohne Zweifel durch gewisse jüdische Vorstellungen nahe gelegt. Wir brauchen dabei nicht an den Philonischen Begriff des himmlischen Menschen, als Ideal zu denken; es genügt die in der palästinischen Theologie vorhandene Vorstellung, nach welcher der Messias als Menschensohn schon im Himmel vorbereitet und aufgehoben ist, bis zur Zeit seiner Offenbarung. In jedem Falle hat Paulus ausgesprochen, dass er vom Himmel gekommen und daher schon vorher dort vorhanden ist«.

weg mit dem an Gott, und kann ihm somit füglich auch, in Ermangelung eines jeden anderen und besseren Beweises, durch die Glaubensgerechtigkeit Abrahams oder durch jenen Vers des alttestamentlichen Propheten schriftmässig bezeugt erscheinen.

Es ist aber auch nicht ausser Acht zu lassen, dass der Apostel selbst ein und das andere Mal doch wieder nur vom jenem älteren und ursprünglichen Glauben redet. Wir meinen insbesondere die Stelle Röm. 4, 23. 24, wo Paulus mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sagt: »Es ist aber nicht nur seinetwillen (Abrahams) geschrieben, dass es ihm angerechnet wurde, sondern auch um unseretwillen, denen es angerechnet werden soll, wenn wir glauben an Den, der Jesus unsern Herrn von den Todten erwekt hat usw.« (Vgl. 10, 9b: . . . »und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott auferweckt hat von den Todten«). Demnach würde nun der von dem Apostel gelehrte neue Glauben sich von dem alten lediglich durch das Merkmal der grösseren Intensität und Echtheit unterscheiden, indem auch wir, wie einst Abraham, glaubten an Den, »der da lebendig macht die Todten« usw. (früher 4, 17)[1]). Der sonst gelehrte, »Glaube an den Christus Jesus« aber wäre eben demnach nur eine Umschreibung, besser gesagt, nur eine andere Form jenes älteren Glaubens, nämlich diejenige, welche bereits auch die Erfül-

[1]) Vgl. Lipsius zu dieser St. (a. a. O. S. 118 f.) »Der Glaube Abrahams bezieht sich nun aber seinem Inhalte nach auf den Gott, welcher die Toten lebendig macht usw. Die Ausdrücke (des Apostels) sind so gewählt, um die Uebereinstimmung des Abrahamsglaubens mit dem christl. Glauben hervortreten zu lassen. Der Gott, der die Toten erweckt, hat ebensowohl die erstorbenen Leiber des Abraham und der Sara neu belebt (V. 19), als auch Jesum Christum von den Toten erweckt usw.« Ganz so auch weiter zu V. 24 (a. a. o. S. 120): Ἐπὶ τὸν ἐγείραντα κτλ, bezeichnet den Grund, auf welchem die πίστις ruht. Dieser Grund ist Gott; Inhalt des Glaubens ist Christi Auferweckung. Der Glaube gründet sich auch hier auf den Gott, welcher die Toten erweckt".

lung der erhabensten göttlichen Verheissung — als eigentlichen Inhaltes derselben — in sich schliesst. Oder aber wir hätten ihn, diesen Glauben, schliesslich höchstens nur als stellvertretenden anzusehen, nämlich eben für den Glauben an Gott, etwa dergestalt, wie nach dem folgenden rabbinischen Ausspruche: »»Und sie glaubten an Gott und an Moses, seinen Diener.«« (Exod. 14, 31). Ist Ersteres nicht ganz überflüssig? Nein, denn es soll hier gelehrt werden, dass der Glaube an einen treuen Hirten (wie Mose) dem Glauben an Gott (vollkommen) gleichkomme«[1]). Ein eben so »treuer Hirte«, wie Mose, wenn nicht viel mehr, als das, war aber, nach Paulus, auch Derjenige, „welcher dahin gegeben wurde um unserer Sünden willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen" (Röm. 4, 25).

---

[1]) Mechiltha l. c. (Besch. C. VI p. 40): ויאמינו בה' ובמשה עבדו אם במשה האמינו ק"ו בה' [אלא] בא זה ללמדך שכל מי שמאמין ברועה נאמן כאלו מאמין במאמר מי שאמר והיה העולם. Für die Richtigkeit unserer Erklärung (gegenüber der von Weiss ebendas.) s. gleich weiter: כיוצא בדבר אתה או' וידבר העם באלהי' ובמשה אם באלהי' דברו ק"ו במשה אלא בא זה ללמדך שכל מי שמדבר ברועה נאמן כאלו מדבר במי שאמר והיה העולם. Allerdings steht dieser Ausspruch im jüdischen Schrifttum, so viel ich sehe, ganz vereinzelt da.

(Fortsetzung folgt).

Collectaneen.

Von **A. Schmiedl.**

I. Graetz, der in seinen unermüdlichen Geschichtsforschungen immer neue Minen anschürfte, hat in einer hebräisch geschriebenen Studie[1]) an drei Beispielen den Nachweis erbracht, welche grossen Dienste zur Aufhellung dunkler Stellen im Talmud und Midrasch uns die biographische Kenntniss der verschiedenen römischen Herrscher leisten könnte. Wir gestatten uns nun hier hinzuzufügen, dass auch die römische Altertumskunde, die noch in manchen eigentümlichen lateinischen Wortbildungen sich ausprägt, uns in dieser Beziehung treffliche Dienste zu leisten im Stande ist, was ich hier an zwei bescheidenen Beispielen nachzuweisen versuche.

1. Im Talmud Gittin 56 b, wird bekanntlich eine sagenhafte Anekdote über Vespasianus mitgeteilt, nach welcher dieser, als ihn plötzlich die überraschende Nachricht seiner ausserordentlichen Rangerhöhung ereilte, einen Schuh ablegte, denselben jedoch nicht durch die Anlegung eines andern Schuhes zu ersetzen vermochte: הוה סיים חד מסאני בעא לסיימא לאחרינא לא עייל. Nun vielleicht entstand diese ganze Legende nur durch einen solchen eigentümlichen lateinischen Sprachgebrauch. Denn Calceos mutare — »Die Schuhe wechseln« — bedeutet: Zu einer höheren Rangstufe avancieren. Freilich ist im engern Sinne damit nur die Rangstufe eines Senators gemeint, weil die römischen Senatoren eine eigene Art Schuhe trugen. Allein die Sagenbildungen haben sich niemals durch solche strenge Distinctionen ausgezeichnet.

---

[1]) משלי הרומאים בתלמוד ומדרש, in Gräbers Jahrb. Ozar ha-Sifruth, I, pag. XX ff.

2. Talmud Bab. k. 60 b. enthält das bekannte Gleichniss von dem Ehemanne, dem seine beiden an Alter verschiedenen Frauen, die Haare aus den Wangen so gründlich ausrauften, dass er ganz bartlos wurde und man an ihm sein Alter nicht mehr zu erkennen vermochte, נמצא קרח מכאן ומכאן. — Nun bei den Römern scheint ein solches Exstirpiren der Barthaare nichts ungewöhnliches gewesen zu sein. Davon zeugt noch gegenwärtig der lateinische Ausdruck glaber, der einen jungen Sklaven bedeutet, dem die Barthaare mit der Wurzel ausgehoben wurden, damit an ihm weder sein Geschlecht, noch sein Alter kenntlich werde.

II. Die 64. Sure im Koran trägt die Überschrift אלתנאבן, — nach Ullmann's Übersetzung: »Der gegenseitige Betrug« — nämlich der Gläubigen und Ungläubigen. Und im 9. V. wird hierauf gesagt: יום יגמעכם ליום אלגמע דלך יום אלתנאבן. »Der Tag (des jüngsten Gerichts), da Gott Euch versammeln wird zum Tage der Versammlung, das ist der Tag des gegenseitigen Betrugs«. — Da jedoch kein Commentator befriedigend zu erklären wusste, worin dieser gegenseitige Betrug zwischen den Gläubigen und Ungläubigen bestehen wird, so übersetze ich meinerseits das arab. אלתנאבן = die gemeinsame Täuschung« und zwar stütze ich diese meine Conjectur auf Talm. Sucka 52a: לעתיד לבא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, צדיקים נ ד מ ה להם כהר גבוה, רשעים נ ד מ ה להם כחוט השערה. Hier haben wir somit die gemeinsame Täuschung der Gläubigen und Ungläubigen.

Es ist tatsächlich wahrhaft frappant, was alles zu den Arabern von Seiten ihrer jüdischen Lehrmeister übergegangen ist, ja wie Vieles sie ihnen sogar wörtlich nachgeschrieben haben. Sprenger, in seiner Abhandlung »Über das Traditionswesen bei den Arabern« (Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch., X., S. 4) citiert folgende Stelle: »Von Achmad Ibn Chanbal sagt man, dass nach seinem Tode zwölf Lasten (חמל) von Noten gefunden wurden,

die sämtlich Traditionen enthielten.« Ich frage, wird man da nicht unwillkürlich an Talm. Chullin 95 b erinnert, wo von dem Amoräer Samuel berichtet wird: שדר ליה תליסר נמלי מסקי מריסותא — nach anderer LA. תריסר — Das talmudische נמל wurde wahrscheinlich in das arabische חמל umgewandelt.

Bekanntlich hat im Mekkanischen Tempel ein besonders bevorzugter Platz den Namen אלמקאם, vollständiger: מקאום אברהים, und in der Sure 3, V. 28 lesen wir hierüber: מן דכלה כאן אמנא »Wer diesen Makâm betritt, solle sich gesichert halten — der göttlichen Hilfe.« — Erkennt man hier nicht die Stelle in Talmud Berach. 7b: הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו.

Caspari zitiert (Gram. § 471) folgende arab. Stelle: אנא סמי מאלב אלעלם מא תקול — לכתרה מא יקולון פי אלזמאן אלאויל מא תקול פי הדה אלמסאלה. Ist diese Stelle authentisch, so erscheint sie uns von kritischer Bedeutung. Dieser Schulname, Ma-Sakulu (»was sagst du«), den man den der Wissenschaft Beflissenen erteilte, erinnert uns an den beim talmudischen Unterricht stereotyp gewesenen Namen מַקְשֶׁה, der beständige Fragesteller.

III. Einer von den acht Bibelübersetzern, die das von Moses Mendelssohn begonnene Unternehmen fortsetzten und zu Ende führten, war Isaak Euchel. Vier Jahre nach dem Tode Mendelssohns (1790) schrieb er seine Vorrede zu dem von ihm verdeutschten und commentierten biblischen Buche משלי. Schon damals war man zur Erkenntniss gelangt, wie sehr das tiefere Eindringen in die Sprache der Bibel durch eine gründliche Kenntniss des Arabischen gefördert werde. Allein ob Isaak Euchel schon tatsächlich sich diese Sprachkenntniss erworben hatte, vermögen wir nicht zu entscheiden. In seinem Comment. zu התרפית ביום צרה (cap. 24, 10) zitiert er eine Stelle aus einem arabischen Dichter, allein ob er diese Stelle in ihrem arabischen Texte gelesen, können wir natürlich nicht bestimmen, und zwar um so

weniger, als uns dort der Name dieses arab. Dichters gar nicht genannt wird.

Bei der sehr schwierigen Stelle וְחֹקֵר כְּבוֹד כָּבוֹד (25, 27), die wahrhaft ein crux interpretum ist, kam er auf eine glückliche Idee, das hebr. Nomen חֹקֵר von dem arab. Verb. חקר (contemnere) abzuleiten. Dadurch erhält die Stelle einen trefflichen Gedanken: „Das Verschmähen aller Ehrungen gereicht zur Ehre.« Und wie schön gliedert sich somit der Nachsatz dem Vordersatze an. In diesem wurde gesagt, dass beim Honig nur das Übermass schädlich ist, hierauf entgegnet der Nachsatz, dass bei den Süssigkeiten schmeichlerischer Worte das volle Verschmähen am Platze ist[1]). — Allein Isaak Euchel hat hier selbst bekannt, dass diese Ableitung aus dem Arabischen gar nicht aus seinem Kopfe kam.

Zu dem ebenfalls sehr schwierigen Ausdruck כְּמִתְלַהֲלָה היורה זקים (cap. 26, 18), zitiert er eine Erklärung des Arabers Saadia. Doch wir fragen uns: Hat Isaak Euchel tatsächlich den arabischen Kommentar Saadia's vor sich gehabt? und wir antworten darauf entschiedenst: Nein! — Denn wir ersehen dies aus dem unmittelbar vorangehenden Verse (cap. 26, 17):

מחזיק באזני כלב
עובר ומתעבר על ריב לא לו.

Hiezu bemerkt Euchel: Er wundere sich, warum die christlichen Exegeten — da sie die durch die נגינה entstehenden Satzteilung nicht beachten — das Particip עובר nicht mit dem ersten Halbvers verbinden, so dass zu lesen wäre: מחזיק באזני כלב עובר.

Hätte jedoch Isaak Euchel tatsächlich die arabische Übersetzung Saadia's gekannt, dann würde er ja gefunden haben, dass dieses Particip עֹבֵר bereits von S. mit dem

---

[1]) Auch das schwierige Zeitw. הִתְנַלַּע (Spr. 17, 11) leitet schon Euchel aus den Arab. ab.

ersten Versteile verbunden wurde und er darum den obigen Vers in folgender Weise übersetzt:

וכמאסק באדֹן כלב מאר̈

כדֹאך אלמחתד̈ פי כֹצומה̈ ליסת לה.

IV. Doch dieses hier erwähnte Jahr 1790 — in welchem der Mischle-Kommentar Isaak Euchels vollendet wurde — ist für uns aus anderer Ursache ein bemerkenswertes Datum geworden, nämlich als das Geburtsjahr S. L. Rapaports, mit dessen Namen die neue Aera gründlicher wissenschaftlicher Forschung unlöslich verknüpft ist. Nach einer langen Pause unserer Litteraturgeschichte, innerhalb welcher die für das gründliche Verständniss unseres mittelalterlichen Schrifttums unentbehrliche Kenntnis des Arabischen völlig abhanden gekommen zu sein schien, trat plötzlich dieser hochbegabte, scharfsinnige kritische Sohn Galiziens, wieder mit dem Rüstzeug dieser Sprachkenntnis auf den Plan. David Kimchi besass nicht mehr, gleich seinem Vater Josef Kimchi, die Kenntnis dieses wortreichen Sprachschatzes, ihm fehlte somit das anregende Mittel, durch Vergleichung der beiden grossen semitischen Dialekte sein Sprachgefühl zu schärfen und zu verfeinern. Seinem Geiste gieng die schöpferische Kraft ab, denn er glich der ausgekalkten Zisterne, die keinen Tropfen des angesammelten Wassers verliert, ohne den sprudelnden Quell, der neues hinzuschafft! Fast dasselbe gilt auch von Elia Levita, der noch im vorgerückten Mannesalter sich die Mühe nahm, das Griechische zu erlernen, jedoch nicht einmal ahnte, welche nützlichen Bausteine für den Ausbau der hebräischen Sprachwissenschaft die nahverwandte arabische Sprache besitzt. Auch Moses Mendelssohn, obschon seit dem englischen Kaplan Pococke so viele christliche Gelehrte das Arabische mit Eifer betrieben, scheint dem Studium dieser Sprache ganz ferne gestanden zu sein. Wohl hat er in seiner grossen Einleitung zum Pentateuch (Berlin, 1783) eine kritische Auseinander-

setzung über Saadia's arabische Version, darin er frappante Abweichungen vom hebr. Texte hervorhebt, so dass es scheinen könnte, dass er selber diese arabische Version gelesen und kritisch geprüft. Allein Mendelssohn war eine viel zu vornehme Natur, um sich mit Federn zu schmücken, die nicht seine eigenen waren, und so fügt er sofort hinzu, dass er diese ganze Auseinandersetzung aus Eichhorns »Einleitung in das Alte Testament« entnommen habe.

Salomon L. Rapaport war somit nach so langer Pause der Erste, der wieder die Nützlichkeit des Arabischen erkannte und es in seinem damals der europäischen Kultur noch weit entrückten Heimatslande, wahrscheinlich als Autodidakt mühevoll zu erlernen suchte. Geistvoll ist einer seiner Belege dafür, dass Nathan, Verf. des Aruch, auch des Arabischen mächtig war. Die Araber — sagt er — hatten für ihr unentbehrliches Lasttier, das Kameel, seinen drei verschiedenen Altersstufen entsprechend, drei verschiedene Bezeichnungen. Nun hat uns schon Nathan alle diese drei arabischen Namen genannt (S. Biogr. Nathan, Note 14).

Nun möge mir hier gelegentlich die Berichtigung einer Stelle im Aruch, Schlagw. חמר, gestattet sein. Ich zitiere aber diese Stelle nach der korrekten Wiedergabe in Tossafot Kiddusch. folio 22b Schlagw. כמין חומר ובלשון ערבי כשאומר לחבירו מה מעשיך אומר לו מה חמרך. Kohut korrigirt מה חמרך in מה עמרך (mit ע), was ganz unrichtig ist, denn es liegt auf der Hand, dass es hier heissen muss: מא אמרך (mit א), denn diese arabische Redensart ist tatsächlich gleichbedeutend mit dem hebr. מה מעשיך.

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Fortsetzung).

Bart. Caesar hat sich auch als hebräischer Grammatiker versucht. Das überaus seltene und deshalb verschollene, sehr kurz gefasste elementare Werkchen[1]) führt den Titel: Elementale hebraicum a Caesare Trutauiensi congestum und ist in Leipzig gedruckt. Seine Quellen sind Nicolaus Marschalk, Petrus Nigri, gegen den er gelegentlich polemisiert, und hauptsächlich, auch in der Schrift, Reuchlins Rudimenta, die er, besonders am Ende, bisweilen wörtlich ausschreibt.

Eigenartig ist seine Einleitung, er beginnt mit einer scholastischen Deduktion und begründet diese mit Stellen aus dem Jus civile[2]). Zuerst gibt er das Alphabet in Quadratschrift und in Minuskeln und beobachtet dabei und auch weiter im allgemeinen die Aussprache der deutschen Juden, nicht die der spanischen. Darauf folgen die Puncta und Expositio regularum (zum 1. und 2. Kapitel). Im vierten Kapitel appliziert er das Behandelte auf den Anfang des ersten Buches Mosis; rechts steht die lateinische Übersetzung, links der hebräische Text und dahinter die hebräische Lesung in lateinischen Lettern. Im fünften und letzten Kapitel definiert er zuerst die Oratio und spricht dann De principalioribus quatuor punctis distinguentibus

[1]) IB. Nr. 21.

[2]) Daher habe ich oben die Bemerkung Karlstadts, dass Caesar in Wittenberg auch Schüler sein wolle, auf das Studium der Jurisprudenz bezogen.

orationem. Als Beispiel gibt er zwei Zeilen aus primo regum duodecimo capitulo mit der lateinischen Übersetzung. Daran hängt er die Zahlzeichen bis 20,000 an, und den Beschluss bildet die Zusammenstellung der Bücher des biblischen Kanons mit den hebräischen Einzel- und Gesamtnamen und den lateinischen Bezeichnungen. Alles Hebräische, ohne Ausnahme, ist mit der Feder geschrieben.

Ein die hebräische Sprache empfehlendes Distichon auf der letzten Seite hat er Marschalks Introductio utilissima entlehnt, ein Hexastichon hat der Leipziger Humanist Veit Werler aus Sulzfeld[1]) gespendet und von Caesar selbst trägt das uns vorliegende Exemplar, das einmal Forster gehört hat, zwei handschriftliche Disticha. Da der Drucker Melchior Lotter die Jahreszahl vergessen hat, kennen wir nur den Druckort, Leipzig. Werler hat gegen das Ende des Jahres 1516 Leipzig verlassen[2]), daher ist dieses Jahr für den Druck der Terminus ad quem, aber schon 1514 warf Böschenstein Kaiser vor, dass er ihn, seinen Lehrer, in seinen Schriften nicht erwähne, und so könnte man das Elementale in oder vor das Jahr 1514 setzen. Bedenklich macht nur, dass es 1519 in Wittenberg Studenten gab, die Caesar privatim in Leipzig gehört hatten, und so dürfte es wahrscheinlich sein, dass dieses Buch etwa 1516 gedruckt ist.

Es war für Karlstadt besonders gewiss sehr unangenehm, dass Kaiser auf ein erstes Schreiben von ihm nicht nach Wittenberg kam, und noch peinlicher war, dass die Antworten auf ein zweites Schreiben wie Hohn klan-

---

[1]) Zu Werler vergl. Ritschl, Opuscula philologica, III, 90, V, 40; G. Bauch in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, VI, 173 f.

[2]) Werler ist schon in den ersten Tagen des Januars 1517 in Ingolstadt: Matrikel 1517 Januar 10: Magister Vitus Werleus Sulczfeldensis, clericus Herbipolensis.

gen[1]). Der Vater Eberhard, antwortete nämlich für den Sohn, er werde nicht kommen, und der Sohn, Bartholomäus, verlangte, dass Karlstadt sein Kommen veranlassen sollte. Kurz entschlossen forderte jetzt Karlstadt von Spalatin, man müsse einen andern Hebräer besorgen, und ersuchte ihn zu verhüten, dass sich zu dem Ärger der Wittenberger nicht auch noch Höhere, primores tanti instituti, der Kurfürst, genarrt fühlten. Kaiser, dessen Schicksale sich wieder im Dunkeln verlieren, erschien auch wirklich nicht; die Universität hatte das Geld für die beiden besondern Boten nach Bamberg zum Fenster hinausgeworfen[2]), und man sass so nach Böschensteins Entlassung zwischen zwei Stühlen. Melanchthon musste weiter aushelfen, er las im April 1519 über den Psalter[3]).

Da wandte sich Luther, der indessen erfahren hatte, dass Böschenstein nicht wiederkehren würde, und die Vakanz des Lehrstuhls für das kommende Sommersemester vermeiden wollte, am 13. April an seinen Ordensbruder Johann Lang in Erfurt[4]), der ihm einen getauften Juden empfohlen hatte, und rief »omnibus modis« seine Verwendung an, dass der Empfohlene nach Wittenberg käme; um ihn anzutreiben, erinnerte er Lang daran, dass er als ehemaliger Wittenberger auch Verpflichtungen gegen die Universität hätte. Er versprach, sich für einen anständigen Unterhalt und eine angemessene Stellung zu bemühen. Ob dieser Neuchrist, den Lang nicht schicken konnte, etwa der noch weiter unten zu erwähnende Werner Einhorn

[1]) Karlstadt an Spalatin, Wittenberg, Reminiscere (20. März) 1519. Olearius, Scrinium, 45.

[2]) Halle, Universitätsbibliotek, Ältestes Rechnungsbuch der Universität, Computus vom 28. Mai 1519: »residuum duobus nunciis currentibus ad Bamberg.«

[3]) Melanchthon an Johann Lang, Wittenberg, 3. April 1519. Corpus Reformatorum, I, 76.

[4]) Enders, II, 10.

oder der gleichfalls noch zu nennende Bernhardus Hebraeus war, bleibt offen[1]). Melanchthon musste den Psalter weiterlesen.

Da schien im Mai ein neuer Hoffnungsstrahl aufzuleuchten, es fand sich, wieder ungerufen, ein wandernder Hebräer ein, Johannes Cellarius Gnostopolitanus[2]). Am 20. Mai traf er von Heidelberg her ein und verhandelte mit Luther und Melanchthon, den er von früher her kannte[3]). Er war in Kundstadt in Oberfranken, nicht in Kunstadt in Böhmen, zuhause, wie nicht nur ein Gedicht seines Schülers und Freundes Matthaeus Aurogallus[4]), sondern auch die Matrikeln von Heidelberg und Frankfurt a. O. sicherstellen; in Heidelberg wird die Bamberger Diözese als seine Heimat angegeben und in Frankfurt ist er als Franco eingetragen. Über sein Vorleben ist auch wenig genug zu sagen. Dass er vor Heidelberg (1519) in Loewen, Mainz und Tübingen Hebräisch gelehrt hat, berichtet er selbst[5]). 1518 und 1519 nennt er[6]) als ihm persönlich bekannte oder befreundete Männer Erasmus von Rotterdam, Johann Reuchlin, Wolfgang Fabritius Capito, Jakob Simler, Hermann van dem Busche, Oecolampadius, Beatus Rhenanus und Bruno Amerbach, ohne dass man überall nachweisen könnte, wo er mit ihnen in Verkehr getreten ist.

---

[1]) Sieh jedoch hier w. u.

[2]) Zu Cellarius vergl. C. Schlegel, Kurtze und richtige Lebensbeschreibungen der ehemals von Zeiten der Reformation an in Dressden gewesenen Herren Superintendenten, 4 f.

[3]) S. hier weiter unten.

[4]) G. Bauch in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, XVIII, 400, 401. Bei Johannes Cellarius, Responsio Ironica ad eiusdem Suauenij Epistolium. IB. Nr. 26.

[5]) S. w. u. Note 1 auf S. 287.

[6]) In der Widmung zu seinem Isagogicon, s. w. u.; in der Seria Responsio ad apologiam P. Suauenij, IB. Nr. 27; in der Epistola ad Wolphangum Fabricium Capitonem, IB. Nr. 25.

Erasmus hat er in Loewen kennen gelernt[1]), und man darf als sicher annehmen, dass er der junge, liebenswürdige Mann ist, der im Spätsommer 1517 Paschasius Berselius in Lüttich einen Monat lang im Hebräischen unterrichtete und dann von diesem an Erasmus empfohlen wurde[2]). Reuchlin hatte er im Mai 1518 zusammen mit dem Erfurter Humanisten Christophorus Hacus aus Jerichow in Stuttgart aufgesucht[3]); als sie ihn dort nicht antrafen, wanderten sie zu ihm nach dem Bade Zell im Schwarzwald. Freundlich aufgenommen legte Cellarius dem verehrten Altmeister ein Schriftchen zur Begutachtung vor, das Reuchlin am 22. Mai mit einem empfehlenden Distichon versah, sein Isagogicon in hebraeas literas[4]). Reuchlin, der Hacke ein Empfehlungsschreiben an Mutianus Rufus mitgab[5]), erwähnte darin auch Cellarius mit anerkennenden Worten. Cellarius berührte bei der Reise auch Tübingen und lernte dort Melanchthon und dessen Schüler und Freund Bernhard Maurus kennen und hat dort, jedenfalls nur ganz kurze Zeit, gelesen.

Sein Isagogicon übergab er dem Drucker Reuchlins Thomas Anshelm in Hagenau, bei dem es wohl noch 1518 herauskam[6]). Ausser den Versen Reuchlins trägt es noch solche von Christoph Hacus und Melanchthon und ein griechisches Distichon von Bernhard Maurus. Die Vorrede lobt enthusiastisch Reuchlin

[1]) Johannes Cellarius, Elogium famosissimi viri Neminis Montani, Bij: ›cur non hic Lipsie Cellarius hebraicas literas profiteretur, qui hoc idem antea apud Erasmum Louanij, Maguncie, Tubinge, Heidelberge summa laude fecerit?‹ IB. Nr. 29.

[2]) Erasmus, Opera, ed. Clericus, III, II, 1633. Berselius an Erasmus, Lüttich, 17. September 1517.

[3]) L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel, 300.

[4]) S. hier w. u. IB. Nr. 24.

[5]) L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel, a. a. O.

[6]) IB. Nr. 24.

wegen seiner Verdienste um das Griechische und das Hebräische und beklagt die Drangsale, die er durch Pfefferkorns Partei zu erdulden hatte. Er stellt Reuchlin und Erasmus als die beiden Koryphäen der Zeit und als treue Freunde hin und nennt Erasmus, »alteram animae meae partem« und sagt von ihm »Illum ego propter sua in me merita non secus et amo et colo quam meum parentem«. Auch er beruft sich für die Berechtigung der hebräischen Studien auf die ecclesiasticae sanctiones, die Clementinen oder das Basler Dekret. Das Buch selbst ist nur eine kurze Anleitung zum Lesen; bei dem Alphabet fehlen die Terminales Mem, Nun, Kuf, und am Ende sind Abkürzungen angegeben. Die Kurrentschrift ist nicht berücksichtigt.

Im Anfange des Jahres 1519 war Cellarius in Heidelberg[1]) und las dort privatim einige Zeit über die Elemente des Hebräischen[2]). Von dort begab er sich gegen den Anfang des Sommersemesters 1519 nach Leipzig, um dort ebenfalls privatim zu lesen. Er berührte auf dem Wege am 21. Mai Wittenberg und versprach von Leipzig nach Wittenberg, wo eine öffentliche Professur winkte, zurückzukehren, wenn der Kurfürst es wünsche. Melanchthon empfahl ihn Spalatin (31. Mai), jedoch durchaus nicht sehr warm[3]), er nannte ihn nur »mediocriter eruditus« und berichtete, dass Luther das Urteil teile, aber er hoffte, dass Cellarius durch die Übung Fortschritte machen würde. Luther, dem sehr viel daran lag, dass die Professur wieder besetzt würde, liess am nächsten Tage einen Brief an Spalatin abgehen[4]), er bat ihn, bevor er mit dem Kurfürsten zur Kaiserwahl nach Frankfurt abreise,

---

[1]) Matrikel W. S. 1518: Magister Johannes Cellarius Gnostopolitanus dioecesis Bambergensis 24. Januarij (1519).

[2]) Enders, II, 57.

[3]) Corpus Reformatorum, I, 80.

[4]) Enders, II, 57.

Nachricht von der Willensmeinung Friedrichs inbezug auf den Hebräer zu geben. Er berichtete über Cellarius ähnlich wie Melanchthon, verwies auf sein Isagogicon und teilte mit, dass er alles zu leisten versprochen hätte, was er könnte, und dass er treulich lehren wollte, wenn er der Zuversicht sein könnte, dass ihn der Kurfürst mit einem anständigen Gehalt versehen würde. Luther bat um schnelle Antwort, diese zog sich jedoch wohl einige Zeit hin, sodass Cellarius, als ihm fünfzig Gulden als jährliches Gehalt geboten wurden[1]), indessen schon in Leipzig gebunden war. Dass von einer Berufung nach Wittenberg etwa für das Wintersemester dann keine Rede mehr war, erklärt sich leicht aus seinem Konflikt mit den Wittenbergern infolge seines Berichtes an Capito über die Leipziger Disputation[2]).

In Leipzig hatte Mosellanus schon am 1. August 1518, also zu der Zeit, als Kurfürst Friedrich noch daran arbeitete, Wittenberg mit dem hebräischen Lehrstuhl auszustatten, in der Zuschrift seiner Rede über die Kenntnis der verschiedenen Sprachen[3]) an Herzog Georg von Sachsen gesagt: »Da du aus der Clementina sanctio gelernt hast, dass in den öffentlichen Schulen Lehrer der drei Sprachen gehalten werden sollen, hegst und schirmst du, damit es deiner Akademie an nichts gebreche, schon ins dritte Jahr Professoren der lateinischen und der griechischen Sprache, und auf deine Kosten. Und wir zweifeln nicht, dass uns deine Hoheit in kurzem, sobald sich dafür irgend eine Gelegenheit bieten wird, auch mit einem Lehrer der heiligen, d. h. der hebräischen Sprache versorgen wird, dass fernerhin niemand etwas, was zu einer wohleingerichteten Universität gehört, vermissen wird«.

[1]) Johannes Cellarius, Elogium famosissimi viri Neminis Montani, Bij. IB. Nr. 29.

[2]) Vergl. hier oben. IB. Nr. 24.

[3]) IB. Nr. 47.

Diese günstige Gelegenheit, das Gespenst für die Wittenberger, bot sich nun als Cellarius aus eigenem Antriebe nach Leipzig kam. Der Herzog sagte zu und Cellarius lehrte dort schon im Sommer 1519[1]) als erster öffentlicher Dozent Hebräisch. Und er ist ausserordentlich eifrig gewesen, sodass man in Wittenberg allen Anlass zu dem Bedauern gehabt hätte, diesen Mann nicht sogleich festgehalten zu haben.

Er hat bis gegen das Ende von 1519 über die folgenden Gebiete gelesen[2]): über sein Isagogicon, über die Grammatik des Mosche Kimchi, über die des Capito, über von ihm selbst ausgearbeitete Tabellen, über die heiligen Gebete der Juden, über den Psalter, die Genesis und die Proverbia Salomos, über die Bücher vom Accent und der Orthographie Reuchlins; ausserdem hatte er sich an die Ausarbeitung einer eigenen Grammatik gemacht und beabsichtigte, einen hebräisch-lateinischen Kommentar zu den Psalmen herauszugeben.

Zu seinen Schülern zählte er die Hebräer Philippus Novenianus Hasfurtinus und Matthäus Aurogallus, den späteren Wittenberger Professor. Dass er sich in seinen Streitigkeiten mit Mosellans Schüler Petrus Suauenius, die sich an die Leipziger Disputation anschlossen[3]), sehr missliebig über Mosellan geäussert hatte[4]), machte ihm wohl Leipzig so unbehaglich, dass er 1520 oder 1521 von dort verschwand. Gegen Ende des Jahres 1520 war er vorübergehend in Erfurt, von wo

---

[1]) F. Gess, Leipzig und Wittenberg, im Neuen Archiv für Sächsische Geschichte, XVI, 62.

[2]) Das berichtet sein Schüler Philippus Novenianus in der Peroratio zu seinem Elementale Hebraicum. IB. Nr. 53.

[3]) Cellarius hatte in seinem Bericht an Capito nach Suauenius' Meinung nicht mit der nötigen Achtung von Mosellan gesprochen.

[4]) Johannes Cellarius, Seria Responsio ad apologiam Petri Suauenij. IB. Nr. 27. Die andern Schriften dieses kleinlichen Streites: IB. Nr. 62, 63, 26.

er wieder nach Leipzig zurückkehrte[1]). Im Jahre 1521 begab er sich, wieder als fahrender Lehrer des Hebräischen, nach Frankfurt a. O. Dass er bald mit Wittenberg, auch mit Luther, durch sein Judicium de Martino Luthero[2]) seinen Frieden schloss und selber zur Reformation übertrat, sei hier nur kurz erwähnt.

Ausser dem Berichte des Cellarius war ein den Wittenbergern feindseliger (Solutiones) des Johannes Rubius Longipollus an den Bischof von Würzburg ausgegangen, dem Rubius noch einen poetischen in elenden Reimen folgen liess. In Leipzig antwortete Christoph Hegendorfer dem Rubius, von Wittenberg ging ausser einem Dialogus gegen Rubius von Johannes Ferreus Montanus ein Encomium Rubii gegen Rubius und alle Leipziger Gegner, besonders auch gegen Cellarius vor. Cellarius antwortete als Nullus Lipsensis zuerst dem »Nemo Montanus« scharf durch ein Elogium und dann versöhnlich auf eine Excusatio des Ferreus[3]).

Da er von Johannes Ferreus Montanus Hessus als ungelehrt im Lateinischen und Hebräischen angegriffen worden war, hatte er sich nicht bloss unter der Anrufung kompetenter Zeugen, wie Erasmus und Reuchlin, von dem Vorwurfe zu reinigen gesucht, er hatte den Schlag auch zurückgegeben, indem er sagte, in Wittenberg lese ein gewisser Bernhardus Hebraeus in deutscher Sprache über Hebräisch, der nicht einmal einen lateinischen oder griechischen Buchstaben kennte[4]). Damit nennt er einen bisher ganz übersehenen Wittenberger Do-

[1]) Cordus an Hieronymus Rupertus in Leipzig, Erfurt, 6. Dezember 1520: »Scripsissem quoque cum Cellario, nisi me non salutato abiisset«. Landeshut, Wallenberg-Fenderlin'sche Bibliothek, H. 1, 2, fol. 267.

[2]) IB. Nr. 31.

[3]) Hierzu IB. Nr. 25, 59, 60, 38, 33, 35, 29, 36, 28.

[4]) Johannes Cellarius, Elogium famosissimi viri Neminis Montani etc. IB. Nr. 29.

zenten, der ganz gewiss kein Griechisch und wahrscheinlich auch nur sehr wenig Lateinisch verstand, den die Wittenberger, ohne Reuchlins wohlgemeinten Rat befolgen zu können, als Lückenbüsser hatten annehmen müssen, weil Melanchthon doch schliesslich einmal abgelöst oder unterstützt werden musste. Cellarius sprach sein übertreibendes Urteil im November 1519 aus[1]), Bernhard muss also schon früher dort zu lehren angefangen haben.

Im Juli 1519 hatte sich Spalatin bei Melanchthon erkundigt, wer nun das Hebräische versähe, und dieser hatte ihm zurückgeschrieben[2]): »Der Hebräer, der bei uns ist, will nicht lesen, ich glaube, abgeschreckt durch die Schwierigkeit des Psalters, mit dem ich früher schon öffentlich begonnen habe. Solche, die Grammatik lehren wollen, sind zur Hand, aber vor den Autoren der Sprache schrecken sie, ich weiss nicht weshalb, zurück. Wenn es gut scheint, dass inzwischen Hebräisch getrieben wird, will ich dem Kurfürsten und Dir gern, was dabei von Arbeit zu leisten ist, weihen«.

Aus dem Sommersemester 1519 ist in dem Rechnungsbuche der Universität nichts von Emolumenten für einen Hebräer vermerkt, der genannte kann also nur privatim gelehrt haben. Wir möchten vermuten, dass dies schon Bernhardus Hebraeus war, der sich auch zeitweilig im Jahre 1519 vor und nach der Disputation in Leipzig befand, von wo er »Doctissimo Philippo Melanchthoni« die Solutiones des Johannes Rubius zuschickte[3]). Erst im Winter und vielleicht nach seiner

[1]) Leipzig, VII. Kalendas Decembris.

[2]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg, 29. Juli 1519. Corpus Reformatorum, I, 104.

[3]) Die Solutiones, IB. Nr. 59. S. o. Er schreibt: »Doctissimo Philippo Melanchthoni Bernardus Hebreus Salutem«, und darunter in hebräischer Minuskel: איך בערנהרט נים יאר שיק אויאר ווירט די בויבאריי איך ווייש נים בישר צו נענן, d. h.: Ich

Erwähnung durch Cellarius ist er als öffentlicher Lehrer des Hebräischen in Wittenberg angestellt worden; die Matrikel führt ihn zum 28. Dezember 1519 als Bernardus Gibbignensis Constanciensis dioecesis. Wir glauben, dass er vorher in Erfurt gewesen und der von Johann Lang Luther empfohlene getaufte Jude ist, da der Erfurter Johannes Draconites aus Karlstadt ihn als seinen ersten Lehrer im Hebräischen bezeichnet[1]) und da Lang Bernhard um diese Zeit schon persönlich kannte und sich für ihn interessierte[2]). Er kam aus Leipzig nach Wittenberg. Mosellanus hatte ihn etwa um Ostern bei sich aufgenommen und hatte die Anfänge der »barbaries hebraicae linguae«, die »ipsa utilitate sui taedium leuat«, von ihm gelernt.

Bernhard stammte aus Göppingen am Geislinger Steig in Württemberg, hatte jüdische Schriftgelehrsamkeit und hiess[3]) als Jude Rabbi Jakob Gipher. Er trat noch vor der Scheidung Luthers von der katholischen Kirche aus Überzeugung zum Christentum über und schloss sich unter dem Eindruck der Predigten Luthers in Wittenberg eng an dessen Lehre an[4]). Melanchthon und Luther gewannen den einfachen, zuverlässigen und sehr frommen[5]) Mann herzlich lieb, und das erklärt wohl, weshalb sie ihn

---

Bernhart Gipher schik euer Wirt di Büberei, ich weiss nit besser zu nenn.

[1]) Enders, IV, 97, Note 1.

[2]) Mosellanus an Johann Lang, Leipzig (Mense Maio 1519). C. Krause, Epistolae aliquot selectae virorum doctorum Martino Luthero aequalium, 5.

[3]) S. o. Note 3, unter dem Phe ist ein unerklärlicher Strich, dass es fast wie ein Mem aussieht.

[4]) Enders, IV, 97, nach dem Briefe Mosellans an Capito, 13. November 1520.

[5]) Mosellanus nennt ihn »superstitiosior paulo«. Mosellanus an Mutianus, Leipzig, 11. November 1520. K. Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, II, 271.

trotz seiner geringen allgemeinen litterarischen Bildung als interimistischen öffentlichen Lehrer zuliessen. Er hat als solcher im ganzen, für welche Zeit lässt sich nicht bestimmen, ein Gehalt von zwölf und einen halben Gulden von der Universität erhalten[1]).

Schon im November 1519 hatten die Verhandlungen mit einem gelehrten Hebräer begonnen[2]), die auch um Ostern 1520 zu einem Abschluss führten, und so verliess Bernhard Wittenberg und begab sich wieder zu Mosellanus nach Leipzig. Er wurde dort nun auch im Sommersemester 1520 als Bernardus, Judeus renatus in Geppingen, hebraice lingue doctor, an der Universität immatrikuliert. Mosellan nahm ihn für mehrere Monate in sein Haus auf[3]), wie nahe liegt, wieder um der Erläuterung der hebräischen Sprache willen; er benutzte ihn aber bald auch als Botenläufer und zu vertraulichen Aufträgen. So ging Bernhard für ihn im November 1520 nach seiner Heimat[4]), um eine ihm vom Bruder zugefallene Erbschaft zu erheben und nahm Briefe an die Erfurter[5]) und Mutianus Rufus in Gotha und an Wolfgang Fabritius Capito in Mainz mit. Im Wintersemester 1520 ist er als Bernhardus Coppinger Hebraeus in die Erfurter Matrikel, vielleicht auf dem Rückwege, eingetragen worden, er hat also wohl auch dort, wie vorher Werner Einhorn damals für kurze Zeit gelehrt.

[1]) H. U. B. Ältestes Rechnungsbuch, Computus vom 31. Oktober 1520: »Hebreo Bernhardo duodecim florenos cum dimidio«.

[2]) S. hier weiter unten.

[3]) Als Mosellan an Capito schrieb, s. o. N. 5, hatte er ihn schon ein halbes Jahr im Hause.

[4]) Euricius Cordus wollte ihm auch auf dem Rückwege einen Brief nach Leipzig mitgeben: »cum Bernhardo scribam uberius.« Cordus an Hieronymus Rupertus, Erfurt, 6. Dezember 1520. Landeshut, Wallenberg-Fenderlin'sche Bibliothek, H. 1, 2. fol. 267.

[5]) Zu dem Aufenthalt Bernhards in Erfurt auf seiner Rückreise gehört wohl seine Erwähnung durch Mosellanus aus dem Jahre 1521, wonach Johann Lang mit ihm schreiben sollte. C. Krause, a. a. O., 8.

Zu dieser Zeit gab man sich in Leipzig Mühe, Wolfgang Capito an die Universität als Hebräer zu ziehen, und als das nicht gelang, wurde durch Mosellans Vermittlung vielleicht Bernhard als Dozent bestellt, während doch Cellarius in Leipzig einen fleissigen Schüler in dem Magister Philippus Novenianus zurückgelassen hatte, dessen Substituierung wohl das Natürlichere gewesen wäre. Aber obgleich dieser mehr als zwei Jahre Mosellans Schüler im Griechischen gewesen war[1]), wollte Mosellan doch nichts von ihm wissen, weil er bei dem Streite des Cellarius mit Petrus Suauenius um Mosellans willen auf Cellarius Seite gestanden hatte[2]).

Philipp Neukam aus Hassfurt gehörte seit dem Wintersemester 1513 der Universität an, war im Sommer 1515 Baccalar und im Januar 1520 Magister geworden[3]). Nach fleissiger Beschäftigung mit dem Griechischen legte er sich ebenso eifrig unter Cellarius' Leitung auf das Hebräische und schon gegen Ende des Jahres 1519 wagte er sich an die Bearbeitung eines grammatischen Lehrbuchs, eines Elementale hebraicum[4]), das im Januar 1520 bei Valentin Schumann mit gedruckten, aber besonders geschnittenen hebräischen Typen die Presse verliess. Cellarius, Christoph Hegendorfer[5]) und Novenianus' Schüler Georgius Salicetus aus Leipzig[6]) führten

[1]) Novenianus in der Peroratio zu seinem Elementale. S. w. u.

[2]) Er hat ein Epigramma extemporarium zu Cellarius' Responsio Ironica an Petrus Suauenius beigetragen. IB. Nr. 26.

[3]) Novenianus, der 1521 die Tabulae Graecae des Richardus Crocus nochmals herausgab, wurde 1525 Baccalar und Licentiat und 1528 Doktor der Medizin in Leipzig und lebte 1532 in Halle als treuer Anhänger der katholischen Kirche mit Michael Vehus, Johannes Crotus Rubianus und Augustin Alfeld. Enders, a. a. O., II, 378.

[4]) IB. Nr. 53.

[5]) Zu Christophorus Hegendorphinus, vergl. G. Bauch, Die Anfänge der Universität, Frankfurt a. O., 72 f.

[6]) Das ist wohl der im Wintersemester 1514 in Leipzig immatrikulierte Georgius Weydner Lipsicus.

es poetisch ein. Er hat es dem Würzburger Kanonikus Moritz von Bibra, dessen Familie er und sein Vater zu grossem Dank verpflichtet waren, und dem Leipziger Ratssekretär M. Aegidius Morch, dem Gönner des Graecisten Richardus Crocus und des Cellarius, gewidmet. Ausserdem hatte er die Grammatik des Mosche Kimchi von Wort zu Wort übersetzt[1]) und gedachte, sie auch herauszugeben. Er glaubte daher, den Beweis erbracht zu haben, dass er zu der hebräischen Lektur befähigt sei, und als nun auf Mosellanus' Betreiben ein anderer eingeschoben wurde, wandte er sich am 15. Juni 1521 mit der Beschwerde[2]) an Herzog Georg: »wie dass er (Mosellanus) wider eure furstliche verordnung eynen fremdlingen[3]) auss eygner durst mit seym anhanck auss der uniuersitet zu Wittenbergk allhie hebraiss zu lesen mir entgegen und zu zweytracht der uniuersitet gefortert hodt, im auch mit seym anhanck sich eyn hie zu enthalten, eyn forderung zu thun geredet hott«.

Bernhard heiratete im Jahre 1522 die Magd Andreas Karlstadts[4]), und als er am 8. März 1523 in Schweinitz, wo er seinen Wohnsitz genommen hatte, taufte, war Luther als Pate des Kindes zugegen[5]). Luther schickte ihm auch in diesem Jahre[6]) mit einem anerkennenden Briefe seine Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei», und dieser Brief wurde 1524 der latei-

[1]) Sollte nicht etwa in der Zeitschrift für hebräische Bibliographie II, 96 Nr. 136, eine Verwechslung hiermit vorliegen?

[2]) Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig, 440, 441. Stübel liest: Nouemanus. Die Lesung der Eigennamen lässt in der Publikation manches zu wünschen.

[3]) An Matthaeus Adrianus darf bei dieser Stelle wohl kaum gedacht werden, da Adrianus Wittenberg schon im Februar verlassen hatte. S. w. u.

[4]) Enders IV, 97 Note 1.

[5]) Luther an Spalatin, Schweinitz, 8. März 1523. Enders IV, 96.

[6]) Enders, IV, 148 Note 1.

nischen Übersetzung des Justus Jonas im Druck beigegeben[1]). Bernhard ist nie auf einen grünen Zweig gekommen, 1535 befand er sich sogar in grosser Not, sodass Jonas für ihn bei Luther bat[2]). 1536 liess er sich wieder als Botenläufer gebrauchen[3]), Melanchthon schickte ihn in wichtigen Geschäften zu dem Landgrafen Philipp von Hessen, und 1538 noch[4]) vermittelte er den Briefverkehr zwischen Julius von Pflug und Melanchthon.

Schon Anfang November 1519 war Luther durch einen besondern Boten ein Brief des Dozenten der hebräischen Sprache am Collegium trilingue Buslidianum in Loewen, Mathaeus Adriani[5]) oder Adrianus[6]), gebracht worden[7]), worin dieser sich anbot, in Wittenberg Hebräisch zu lehren. Luther kannte den Ruf und die Gelehrsamkeit des Mannes und setzte dasselbe bei Spalatin voraus, er bat ihn daher, den Kurfürsten aufmerksam zu machen, welche günstige Gelegenheit das wäre, einen tüchtigen Hebräer anzuwerben. Rasche Erledigung war erwünscht, da der Bote wartete. Aber trotz der in einem andern Schreiben wiederholten Mahnung[8]) Luthers kam

[1]) Enders, IV, 147.

[2]) De Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, IV, 621. Justus Jonas an Luther, 19. August 1535.

[3]) Melanchthon an Joachimus Camerarius, 11. Juni 1536. Corpus Reformatorum III, 91.

[4]) München, Hof- und Staatsbibliothek, Camerariana (Julius von Pflug an Melanchthon), Bd. VIII, 6.

[5]) Adriani nennt er sich selbst in dem Libellus hora faciendi pro domino, s. w. u.

[6]) Zu Matthaeus Adrianus vergl. L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache, 41 f. und 134; L. Geiger, Zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, Band XXI, 190 f.

[7]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 7. November 1519. Enders, II, 222.

[8]) Luther an Spalatin, vom selben Tage, Enders II, 224.

die Angelegenheit nicht recht in Fluss. Einen vollen Monat später wiederholte Adrian nochmals sein Gesuch, das Luther wieder an Spalatin weiter gab[1]), ohne dadurch eine Beschleunigung der Sache herbeizuführen, und noch im Februar 1520 war nichts entschieden[2]); worin der Grund für die Verzögerung lag (vielleicht in zu hohen Forderungen Adrians), ist nicht ersichtlich.

Da empfahl der Leibarzt des Kardinals Albrecht von Mainz und Magdeburg Gregorius Coppus Calvus (Koppe oder Köppe aus Kalbe) in Magdeburg[3]), der einst in Wittenberg studiert und 1513 einen Ruf als Mediziner erhalten hatte[4]), unter dem 6. Fabruar Spalatin sehr lebhaft einen andern Lehrer des Hebräischen[5]), den er bei sich aufgenommen hatte, um im Verein mit dem Prediger M. Andreas von ihm die Sprache zu lernen, Werner von Bacharach, der die Absicht hatte, nach Wittenberg zu reisen, wenn ihm vom Kurfürsten eine »honesta conditio, tanto homine digna«, angeboten würde, weil ihm Coppus geraten hatte, dahin und nicht nach einem andern Orte zu gehen. Er rühmte ihn als einen Jüngling von den besten Anlagen, gelehrt im Lateinischen, sehr gelehrt im Hebräischen, der so vollkommen die hebräische Sprache beherrsche, dass er alles, was ihm immer von hebräischen Schriften vorgelegt wurde, auf der Stelle aufs beste interpretiere und das Eigenartige der hebräischen

---

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 7. Dezember 1519. Enders, II, 272.

[2]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 24. Februar 1520. Enders, II, 331.

[3]) Zu Coppus, vergl. G. Bauch, Die Anfänge der Universität Frankfurt a. a. O., 79, 82, 92, 109.

[4]) Album 1502: Gregorius Köppe ex Caluis. In Leipzig, S. S. 1500, wird er als Saxo bezeichnet. W. G. A., Reg. O. 312. S. o.

[5]) Der Brief steht bei I. K. Seidemann, Zur Reformationsgeschichte IV, in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1876, 728, 729.

Sprache daran erkläre. Er bat Spalatin, ihm bei dem Kurfürsten und den Häuptern der Universität behilflich zu sein, er würde damit ohne Zweifel allen Liebhabern der guten Künste einen grossen Gefallen tun. Er meinte, es lohne sich, den von jeglichem Gelobten einmal zu sehen, rühmte nochmals seine Tüchtigkeit und seine Bescheidenheit und fügte auch noch hinzu, dass Werner schon in Erfurt zur grössten Zufriedenheit der Studenten Hebräisch gelesen habe. Dieser beabsichtigte, bald zu kommen.

(Fortsetzung folgt).

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Fortsetzung).

Die Schwierigkeit bestand zunächst darin, dass gar kein Muster und Schema vorlag, an das man sich bei der Einrichtung einer rabbinischen Lehranstalt in Auswahl des Lehrplans, der Pensen und Wissenszweige anlehnen konnte, dass es sich um eine Neuschöpfung handelte, für welche es an jeder Erfahrung fehlte, und welche sofort durch praktische Ausgestaltung unter den überaus eigentümlichen Verhältnissen die Bürgschaft des Erfolges in sich tragen sollte. Überdies hatte der Stifter, Kommerzienrat Jonas Fränkel, bei seiner Testirung einige Bestimmungen getroffen, deren Realisirung unter den veränderten Zeitumständen der neuen Anstalt verhängnisvoll werden konnten[1]). Es war der Geist Frankels, der mit klarer und energischer Einsicht das zu verfolgende Ziel erkannte, der den Plan, den Wissensstoff und Lehrgehalt für die künftige Anstalt feststellte und dadurch die Grundlagen für die jüdische Theologie der Gegenwart schuf. Auf seinen Wunsch, für sich und für das Kuratorium eine fachmännische Kraft jederzeit frei zur Verfügung zu haben, ging das letztere um so bereitwilliger ein, als auch sonst ein vermittelndes Element nicht ganz überflüssig erschien, da Frankel sich nur schweren Herzens von Dresden trennte und geneigt war, jeden ihm berechtigt scheinenden Anlass zu benützen, um sein den Kuratoren gegebenes Wort zurückziehen zu dürfen. Zu solcher Aushülfe ward nun Graetz vorläufig ausersehen.

[1]) Vgl. Das jüdisch-theologische Seminar Fränckel'sche Stiftung zu Breslau, am Tage seines 25-jährigen Bestehens, den 10. August 1879, S. 5.

6. Im Hafen des theologischen Lehramtes.

So trat denn Grätz den 1. Juli 1853 in den Dienst der in Vorbereitung begriffenen Anstalt mit der Zusicherung, falls Statuten und Plan die behördliche Genehmigung finden sollten, woran übrigens nicht zu zweifeln war, als einer der Hauptlehrer neben Frankel Verwendung zu finden[1]). Zu gleicher Zeit verliess sein Buch die Presse und trat vor die Oeffentlichkeit unter dem Titel »Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud«. Auf einem Nebentitelblatt war es zugleich bezeichnet als: »Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vierter Band«, damit von vornhinein ankündigend, dass schon mehr als der Plan und Umriss zu einer Gesamtgeschichte in seinem Geiste feststehe, und dass er eben nur mit dem vierten Band als dem erstgeborenen Buch seiner Geschichte zuerst herauskomme.

Es zeigte sich als ein glücklicher Wurf, dass unser Verfasser mit der Darstellung der talmudischen Zeit debütirt hatte. Es findet sein Gegenstück, insofern man Beides überhaupt miteinander vergleichen kann, nur noch in der Biographie Raschi's, mit der Zunz, der Schöpfer der

---

[1]) Die Kuratoren sowohl wie J. Lehmann hatten den Herzenswunsch und bemühten sich ernstlich, für Geiger einen Platz im Lehrerkollegium zu erwirken; Frankel hatte jedoch jedes Verlangen in dieser Richtung rundweg abgelehnt. J. Lehmann, der Geiger entschieden geneigt war, konnte doch nicht umhin, schon vorher in einem Schreiben vom 3. Februar 1853 an das Kuratorium aufrichtig zu bekennen: »Das Schreiben der Rabbiner-Versammlung von 1846, das ich Ihnen wieder zustellen werde, hat darum leider keinen Wert für uns, weil sämtliche darunter genannte fünf Männer (Geiger, Holdheim, Philippson, Salomon und Stein) nicht mehr diejenige Autorität in Deutschland besitzen, die ihnen das Vertrauen desjenigen Teiles der Judenheit sichert, auf den es bei Begründung eines solchen Unternehmens wesentlich ankommt.«

jüdischen Wissenschaft, seine bedeutsame Wirksamkeit eröffnet hatte. Wie es dort die Zeitgenossen enthusiasmirt haben soll, dass der von Kindheit auf ihnen vertraute, als unentbehrlicher Berater und Gefährte hochgehaltene Interpret für Bibel und Talmud aus dem verschwimmenden Nimbus eines überirdischen Glorienscheines heraus in die menschliche Wirklichkeit hinübertrat, so hat es eine ähnlich elektrisirende Wirkung geübt, als die nebelhaft dunkle Zeitepoche, in der die Grundbücher des nachbiblischen Judentums, Mischnah und Talmud, entstanden sind, mit einemmal unter helle Beleuchtung gestellt ward und die rabbinischen Urheber dieser Werke, deren Namen und Sinnsprüche allen geläufig waren, leibhaftig vorgeführt wurden. Diese Männer, welche man bis dahin nur für verkörperte Lehrsätze anzusehen gewohnt war, von denen man nicht viel weiter wusste, als dass sie sagten, fragten und zuweilen auch klagten, welche man sich wie eine Art polnischer Wanderrabbis oder Kabbalisten vorzustellen allenfalls geneigt war, — sie tauchen unter der Feder unseres Historikers aus dem wesenlosen Schein hervor; in ihren Adern pulsirt frisches Leben und heisses Blut, und deutlich heben sich die scharfgeschnittenen Physiognomien in ihrem geistigen Gegensatz, mit ihren charakteristischen Vorzügen und Schwächen von einander ab. In bunter Mannigfaltigkeit stehen sie vor uns da als echte Ritter vom Geist, antike Charaktere von glühendem Patriotismus, von unbeugsamer Willenskraft und unverwüstlicher Glaubenshoffnung. Ebenso lebhaft und anschaulich wird die geistige Atmosphäre der Zeit nach ihren Stimmungen und Spannungen, Gährungen und Kämpfen geschildert, wie die Ideen, Parteiungen, Meinungen und Strebungen wirr und heftig durcheinander wogen und sieden, und wie daraus die treibenden Kräfte hervorgehen, welche durch das Spiel von Stoss und Gegenstoss den Ereignissen ihren geschichtlichen Verlauf bestimmen. Den Herzschlag der Zeit will Graetz hörbar und

fühlbar machen. Darum kümmert es ihn wenig, ob Styl und Ausdruck immer schulgerecht bleiben, er schaut in seinen Worten nicht den schroffen Ton und in seinen Bildern nicht die satte, starke Farbe. Ohne Rücksicht auf irgend welche Empfindlichkeit wählt er die deutlichste, schlagendste Bezeichnung, um gemeinverständlich zu sein, um über seine Ansicht keinen Zweifel aufkommen zu lassen, um die Gestalten und Begebenheiten, wie sie in seinem Kopfe sich malen, in klarem Umriss und am richtigen Platz auf der Bildfläche hervortreten zu lassen. Es war begreiflich, dass das Buch bei seinem Erscheinen grosses Aufsehen machte und sich sofort sein Publikum eroberte, bei dem es Gunst und Beifall in reichem Masse fand. Dagegen verhielten sich die gelehrten Fachgenossen zum grössten Teil anfangs zurückhaltend. Sie stutzten über die neuen Momente, die, wie z. B. die christlichen Sektenbildungen, zur Vervollständigung des Gesamtbildes ungescheut herangezogen wurden, und konnten sich nicht hineinfinden, dass moderne Schlagworte und feuilletonistische Wendungen auf jene alten Verhältnisse übertragen wurden.

Wenn der Verfasser beispielsweise Nachum aus Gimso, dem die vielen Widerwärtigkeiten seines Lebens immer zum Guten ausgeschlagen seien, als den »Candide«[1]) der tannaitischen Sagenwelt bezeichnet, wenn er die Details des Bar-Kochba'schen Aufstandes, dessen Kapitel zu den schönsten und ergreifendsten Partien seines Geschichtswerks gehören, aus einzelnen Namen und versprengten Trümmerstücken zu rekonstruieren sucht und sogar von zwei Verteidigungslinien, der Esdrelon-Linie und der Tur-Malka-Linie spricht[2]), wenn er dem gefeierten R. Jehudah ha-Nassi »reizbare Empfindlichkeit« zuschreibt[3]), wenn er,

[1]) Geschichte der Juden, B. IV. (1. Auflage), S. 22.
[2]) Geschichte der Juden, B. IV. (1. Auflage), S. 169.
[3]) Ebenda S. 236.

den talmudischen Berichten vertrauend, den Römern die civilisatorische Mission in Asien abspricht und sie namentlich für Vorderasien als Kultur zerstörend, Moral vergiftend schildert, so waren die Kritiker und Sachkundigen damals mit sich noch nicht im Klaren und wagten nicht zu entscheiden, ob hier die Kühnheit einer genialen Originalität durchbricht, oder nur die Unmanier einer phantastischen Effekthascherei sich aufspielt, deren falscher Flitter die Probe der Zeit nicht bestehen würde. Es kam noch hinzu, dass die religiösen Parteien, welche unter den welterschütternden Ereignisssen von 1848 und deren Nachwirkungen wohl den öffentlichen und lauten Streit eingestellt, aber in der Schärfe ihres Gegensatzes innerlich nicht nachgelassen hatten, scheel und unbefriedigt auf ein Buch blickten, das nur der Wahrheit dienen wollte und für keine andere Tendenz sich verwerten liess. Die Anhänger der Reform warfen dem Verfasser vor, dass er den Talmud und seine Lehrer nur zu glorifizieren wisse, hingegen den wundesten Punkt, dass sie »die Versteinerung und Verknöcherung des Judentums« verschuldet hätten, mit keiner Silbe berühre[1]), während die Stockorthodoxen darüber ungehalten waren, dass er die Träger der Tradition einer ihrer Anschauung nach unbefugten Kritik unterzieht und den traditionellen Lehrbegriff als das Produkt historischer Prozesse nachzuweisen sich bestrebt[2]).

Darüber freilich gab es nur e i n e Stimme, dass die jüdische Wissenschaft in Graetz einen hervorragenden, vielverheissenden Forscher gewonnen habe und dass dieser über eine ganz staunenswerte Gelehrsamkeit und Originalität verfügte. Man konnte ihm die Anerkennung nicht versagen, dass er durch seine Beherrschung der beiden Talmude und des gesamten Midrasch, durch seine Ver-

[1]) Der Israelitische Volkslehrer von L. Stein, Jahrg. V, 1855, Seite 37.

[2]) Jeschurun von S. R. Hirsch, Jahrg. II u. III.

trautheit mit den Schriftwerken der Kirchenväter, durch die geschickte Methode, beide disparate Litteraturkreise für kritische Punkte miteinander zu konfrontiren und sich gegenseitig beleuchten zu lassen, durch die glückliche Kombinationsgabe, etwaige über abgelegene Litteraturgebiete verstreute Notizen, die überdies häufig noch einer Reparatur bedurften, als Ergänzungsstücke heraus zu erkennen und aneinander zu fügen, durch den scharfsinnigen Spürsinn, mit dem er verschollene geographische Namen und verwitterte Bezeichnungen, welche verschüttet und vergessen in irgend einem Winkel lagen, mit festem Blick herauszuheben, zu beleben und zu befruchten wusste[1]), — dass er durch solche Vorzüge und Leistungen, welche durch die unvermeidlichen Verfehlungen und Verstösse im Einzelnen keineswegs beeinträchtigt werden, die gelehrte Forschung wesentlich gefördert und die geschichtliche Erkenntnis erheblich bereichert hat. Wenn ein hoher Mut dazu gehörte, sich an eine der dunkelsten und schwierigsten Partien der jüdischen Geschichte heranzuwagen, für welche damals in Vorarbeiten und Spezialforschungen noch überaus wenig geschehen war, so konnten auch die Gegner »nicht umhin, einzugestehen, dass er seine Aufgabe im Ganzen gut gelöst«[2]) habe.

Allerdings wurde es als ein noch höherer Mut angesehen und vielleicht auch ironisiert, dass Graetz auf dem Seitentitelblatt und in der Vorrede seines Buches, das er als v i e r t e n Band bezeichnet hatte, ohne Scheu und Schüchternheit ankündigte, er werde von demselben Standpunkt kritischer Geschichtsforschung und in gleicher Darstellungsweise eine Gesamtgeschichte der Juden liefern. Das wollte ein einzelner Mensch fertig bringen! War ihm denn wirklich die schöpferisch gestaltende Kraft des echten

[1]) Vgl. Geschichte der Juden Bd. IV. Note 20 (in späteren Auflagen Note 16.)

[2]) Israelitischer Volkslehrer a. a. O.

Historikers gegeben? Oder wollte er sich gar den historischen Lorbeer auf Kredit reichen lassen?

Die äusseren Verhältnisse gestalteten sich nun doch für ihn immerhin günstig genug, so dass die Ausführung seines kühnen Vorhabens dadurch in hohem Grade erleichtert schien. Nicht etwa dass sich eine Gemeinde oder gar ein Mäcen gefunden, um ihm die Mittel bereit zu stellen, die zur Durchführung einer Aufgabe, wie er sie sich vorgesetzt, erforderlich waren; wie noch ganz anders hätte er dieselbe gelöst, wenn er bei seiner wunderbaren Arbeitskraft in die Lage gesetzt worden wäre, die handschriftlichen Schätze der verschiedenen Bibliotheken in aller Musse zu durchmustern und zu benutzen! Eine derartige Gunst hat bis auf den heutigen Tag der jüdischen Wissenschaft noch nicht gelächelt, und es ist, als wenn unserer Glaubensgemeinschaft, die doch sonst für alle humanen Interessen ein einsichtiges Herz und eine offene Hand hat, noch immer nicht das richtige Verständnis für diese Ehrenschuld an die Vergangenheit aufgegangen wäre. Graetz war schon zufrieden, dass die drückende Sorge um das tägliche Brod von ihm genommen war, als am 10. April 1854 Statuten, Plan und Personalien des Rabbinerseminars die Bestätigung der preussischen Regierung erlangten. Wiederum siedelte er nach Breslau über, wo sein litterarischer Stern zuerst aufgetaucht war und er sich einstmals vergebens bemüht hatte, festen Fuss zu fassen, um fortab als ordentlicher Lehrer an der ersten jüdisch-theologischen Bildungsanstalt, die am 10. August 1854 unter der Direktion Frankels eingeweiht und eröffnet wurde und den Namen »Jüdisch-theologisches Seminar, Fränckel'sche Stiftung« erhielt, eine ihm erwünschte Lebensstellung einzunehmen.

Es war eine providentielle Fügung, dass drei Männer von so ungewöhnlicher Bedeutung wie Frankel, als Direktor der neuen Anstalt, Graetz und Jakob Bernays, als

ihre ordentlichen Lehrer, dazu berufen waren, die theologische Bildung des Rabbinentums in die moderne Richtung hinüberzuleiten. Jeder von ihnen hatte seine ausgeprägte Eigenart, jeder von ihnen war ein homo trium litterarum in dem Sinne, dass sie, ein jeder nach Vortritt und Massgabe seines Spezialstudiums, das hebräisch-rabbinische, das antike und das moderne Schrifttum beherrschten, jeder von ihnen hatte sich durch ernstes und tiefes Denken zu einer konservativen Auffassung des Judentums durchgerungen. Jakob Bernays[1]), ein Meister der klassischen Philologie von weithin reichendem Ruf, besass unstreitig das wirkungsvollste Lehrgeschick, das jedoch begabte Schüler hauptsächlich zu seiner Voraussetzung forderte, Frankel wirkte durch organisatorische und praktische Befähigung und übte eine Autorität, welche die Zöglinge in religiöser, wie wissenschaftlicher Richtung auf das Heilsamste beeinflusste; Beide hatten jedoch das Streben, ihre wissenschaftliche Sonderart dem Schüler aufzuprägen, wohingegen Graetz auf jede Individualität achtete und seine Lehrtätigkeit besonders auf die Anregung, Befruchtung und Aufmunterung seiner Hörer zu richten pflegte. Während Frankel gern die straffe Ordnung und minutiöse Sorgfalt des elementaren Schulwesens auf sein theologisches Seminar übertragen wollte[2]), weil ihm an Herzen lag, tüchtige Talmudisten und praktische Rabbiner auszubilden, und Bernays wiederum den romantischen Schimmer einer theologischen Fakultät im Auge hatte und theologische Gelehrte heranzuziehen wünschte, war Graetz mit richtigem und gesundem Takt bemüht, zwischen beiden Gegen-

[1]) Er war ein Sohn des Hamburger Rabbiners, oder — wie er sich nannte, — Chacham, Isaak Bernays.

[2]) Diese Tendenz fand ihre Berechtigung in dem Umstande, dass man unter den obwaltenden Verhältnissen für die Aufnahme in die Anstalt kein höheres Mass profaner Kenntnisse fordern konnte, als für die Sekunda eines preussischen Gymnasiums ausreichte, und Schülern schon vom 15. Jahr an den Eintritt gewähren wollte.

sätzen zu vermitteln und eine Mittelrichtung für die Anstalt anzustreben. Obschon nun Frankel mit fester Hand das direktoriale Steuer führte, war er doch einsichtig und wohlwollend genug, auf klugen Rat zu hören und den Wünschen und Anschauungen seiner Mitarbeiter Rechnung zu tragen, so dass das Lehrerkollegium sich immerdar im besten Einvernehmen befand, was auch auf die Jünger wohltuend zurückwirkte.

Neben Frankel, der mit Fug und Recht, so lange er lebte, amtlich und moralisch eine dominirende Stellung behauptete, der im Aufblühen der Anstalt den Ruhm seines Tagewerks sah, und da er kinderlos war, in seinen Schülern seine Kinder erblickte und sich ihrer aller wahrhaft väterlich annahm, war es Graetz, der seine Räume seinen Hörern gastlich öffnete, jedem von ihnen, der bei ihm um Hülfe und Rat nachsuchte, bereit und willig zur Verfügung stand und namentlich zu Gunsten derer, die seine Sympathie besassen oder von deren Fähigkeit und Charakter er eine gute Meinung gefasst, mit der ganzen Lebhaftigkeit seines Temperaments sich einzusetzen liebte. Durch die Dozentur an dem Breslauer Seminar, mit dessen Interessen er sich ebenso wie Frankel identifiziert hatte, war er endlich nach vielen Querzügen und nach mancherlei Jahren von sorgenvoller Ungewissheit in das erwünschte Fahrwasser gekommen, in dem er in voller Unabhängigkeit alle Segel seines geistigen Wesens aufspannen und mit aller Kraft sich hinter die Ruder legen konnte, um geschwellt von dem frohen, hoffnungsvollen Mut seiner sanguinischen Art, begünstigt von Wind und Flut, dorthin zu steuern, wohin ihn der Zug seiner Natur trieb. Jetzt fielen endlich äussere Amtspflicht und innere Berufsneigung für ihn zusammen; indem er den Dienst, für den er bestellt war, treu und eifrig besorgte, förderte er zugleich das Werk, das er als Lebensziel sich vorgesetzt

und das nun in regelmässiger, ununterbrochener Folge seiner vollen Verwirklichung entgegenschritt.

Im Jahre 1856 erschien der dritte Band »Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staates«, um dadurch seine Auffassung der talmudischen Epoche, mit der er »als der am wenigsten innerlich verstandenen« begonnen hatte, zu ergänzen und zu begründen, und um zugleich den ganzen Boden klar und fest zu stellen, in welchem die Wurzeln für die jüdische Geschichte des diasporischen Zeitraumes liegen. Die Geschichte der Diaspora bis auf die neueste Zeit herab wollte er nämlich zuerst erledigen, und so war er wieder, wie er in der Vorrede zu dem darauf folgenden Band erklärte, »in das rechte Geleis eingefahren«, als er im Jahre 1860 den fünften Band veröffentlichte: »Geschichte der Juden vom Abschluss des Talmud (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027)«.

Nun musste jeder Zweifel schwinden, es war dem Judentum nach langen Jahren ein echter Historiker erstanden.

---

7. Der Historiker.

Der Historiker ist eben ein Anderes als ein Gelehrter.

Dem Gelehrten fällt hauptsächlich die Aufgabe zu, die historische Überlieferung kritisch zu sichten, die Tatsachen zu ermitteln und zu gruppiren, die Personen zu identifizieren und zu scheiden, Raum und Zeit genau abzugrenzen, den Zusammenhang der Ereignisse in ihrem kausalen Verhältnis, ihrer Abfolge, ihrer gegenseitigen Wechselwirkung zu bestimmen und nachzuweisen; aber ihm ist das Einzelne und Kleine, dem gerade seine Untersuchung gilt, ebenso wichtig wie das Grosse, Umfassende und Entscheidende, er braucht die Perspektive seiner Gestalten und Figuren nicht allzu ängstlich abzumessen, auch tritt die stylistische Form und Vortragsweise zurück, die eben

nur Korrektheit und eine dem Gegenstand angemessene Behandlung nicht vermissen lassen darf.

Ein Weiteres und Höheres wird vom Historiker gefordert. Er muss stets das Ganze im Auge behalten, muss den geschichtlichen Stoff mit künstlerischer Gestaltungskraft zu durchdringen und zu formen wissen und die verblasste Vergangenheit durch das schöpferische Wort wieder ns Leben zurück rufen. Dazu bedarf es vor allem der souveränen Beherrschung des vorliegenden Materials, des freien und sicheren Überblicks über alle Vorgänge des geschichtlichen Prozesses, um die verschiedenen Erscheinungen nach ihrer inneren Bedeutung und ihrer äusseren Kraftwirkung gebührend zu würdigen, um die charakteristischen und markanten Punkte herauszuheben und den Personen wie den Begebenheiten die richtige Stelle im Zusammenhang des Geschehens anzuweisen. Hinzutreten muss freilich ein tief in das Einzelne eindringender, intuitiver Scharfblick; denn es gilt nicht nur, die gegebenen Überlieferungen und Dokumente nach ihrer historischen Zuverlässigkeit kritisch zu durchdringen, sondern ebenso sehr, die unter der Oberfläche wesentlich wirkenden, Anstoss und Richtung erteilenden Kräfte und die den Lauf dieser Kräfte hemmenden oder steigernden oder ablenkenden Faktoren zu erkennen und herauszugreifen, wie man einen Hauptstrom mit seinen Zuflüssen und Abflüssen bestimmt, und hiernach die leitenden, dem Verlauf der Ereignisse sich folgerichtig anschliessenden Gesichtspunkte klar zu stellen. Ja, der echte Historiker muss eine hochentwickelte Intuition, eine Art Divinationsgabe besitzen, um wie »ein rückwärts gewandter Prophet« die Unzulänglichkeit und Lückenhaftigkeit des überlieferten Stoffes vorsichtig auszugleichen, durch die nachschaffende Phantasie mangelhafte Stücke hypothetisch zu rekonstruieren, und überall den Verlauf der Ereignisse von innen heraus, nicht als das Spiel äusserer Zufälligkeiten, sondern als das Werk

innerer Gesetzmässigkeit zu begreifen und erkennbar zu machen. Für solche geschichtliche Erkenntnis muss der Historiker alsdann den adäquaten Ausdruck finden, seine Darstellung muss den hellgeschliffenen, klaren Spiegel bieten, welcher das bunte Spiel der wirr durcheinander laufenden Einzelheiten in scharf umrissenen, deutlich gruppierten Bildern reflektiert, welcher an den Persönlichkeiten und Begebenheiten die ihnen eigentümliche Bildung und Art, wie das Adergeflecht an der Hautfläche, wahrnehmbar durchschimmern lässt, so dass das wirkliche Leben, wie es ehedem in dem Geschehenen pulsierte, vor unseren Augen aufersteht, und indem es unseren Geist mit frischem, warmem Hauch berührt, unser Gemüt in seine Stimmungen und Spannungen hinüberzieht.

Das sind die Vorzüge und Eigenschaften, durch welche Graetz das historische Meisterrecht sich erworben hat. Von ihnen zeugt jeder einzelne der zwölf umfassenden Bände seines Geschichtswerks, welches die mehr als drei Jahrtausende umspannende, über alle Erdteile sich erstreckende Geschichte des jüdischen Stammes von seinen Ursprüngen bis auf die neueste Zeit herab aufgehellt hat Damit ist jedoch das Mass dessen, was Graetz mit seinem Geschichtswerk geleistet hat, noch nicht erschöpft. Bei dem damaligen Stand der Einzelforschungen hielt man die Zeit noch gar nicht gekommen, um eine Geschichte der Juden mit Aussicht auf Erfolg schreiben zu können. Einem solchen Unternehmen schienen innere und äussere Schwierigkeiten, schier unübersteiglich, und noch dazu gewaltige Vorurteile entgegen zu stehen. Graetz achtete ihrer nicht. Ohne jede Unterstützung seitens einer Behörde oder irgend einer Körperschaft, rein und allein aus der überschwellenden Kraft des eigenen Genius hat er das anscheinend unausführbare Werk vollbracht. Er hat seinen Glaubensgenossen die Geschichte geschaffen und die allgemeinen Sympathien für die Vergangenheit des Judentums geweckt.

Mit kühner Hand wagte er es, von den geschwärzten und verdunkelten Bildern die Staubkruste und das Spinngewebe abzuheben und den abgeblassten, verblichenen Konturen und Formen neue Frische und strahlenden Farbenglanz wiederzugeben. Die wichtigsten Momente, auf denen das Verdienst und die Wirkung seiner Geschichtsschreibung beruht, mögen noch besonders hervorgehoben werden.

Er hat vor allem den richtigen Standpunkt, von dem aus der geschichtliche Verlauf des Judentums beurteilt werden muss, zwar nicht geschaffen, aber doch zuerst hergerichtet und durchgeführt; er hat allenthalben das Gesichtsfeld frei gelegt, um die verschiedenen und vielgestaltigen Phasen dieses Verlaufs leicht und sicher überblicken zu können. Es gab für ihn nur einen einzigen Vorgänger[1]), der als solcher in Betracht kommt, Isaak Markus Jost. Derselbe war schon 1820 mit einer »Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer« hervorgetreten und hatte sie bis 1829 in neun Bänden bis auf die Gegenwart hinabgeführt, woraus er 1850 einen etwas verbesserten, schon mit Abraham beginnenden Auszug »Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes« in zwei Bänden gegeben; aber als wirklicher Pfadfinder hat er sich dabei nicht erwiesen. Jost war ein Gelehrter, aber kein Historiker; ein edler, verdienstvoller Mann, hat er durch seine reichen Kennt-

[1]) Der Erste, der eine Geschichte der Juden bis auf seine Zeit, wenn auch trümmerhaft und mit unzulänglichen Mitteln doch im Zusammenhang abgefasst hat, war der protestantische Geistliche und Diplomat Jakob Basnage, der Historiograph der Niederlande, gest. 1723, an welchen sich Jost angelehnt hat. Der zweite Versuch einer Darstellung der jüdischen Geschichte ging von einer christlichen Amerikanerin aus, Hannah Adams aus Boston, 1818, welche nur sekundäre Quellen benutzen konnte. Vgl. über die Vorgänger von Graetz dessen Geschichte, Elfter Band, 2. Aufl., S. 409 ff.

nisse für die Förderung der jüdischen Geschichtsschreibung viel getan, aber er hat keine geschichtlichen Offenbarungen empfangen, auch nicht solche durch frohes, kräftiges Auftun seines Mundes weiter verkündet. Bei dem gänzlichen Mangel an Vorarbeiten und Spezialforschungen war es zu jener Zeit schon eine nicht hoch genug anzuschlagende Leistung und ein grosses Verdienst, dass Jost die mehr oder minder offen zu Tage liegenden, jedoch überaus zerstreuten Daten aufgesucht und zusammengetragen hat, dass er ihren Inhalt zu erforschen und durch Vergleichung richtig zu stellen suchte, und dadurch doch ein Handbuch für das Chaos von verwirrenden Einzelheiten und Tatsachen lieferte. Seine Geschichtsdarstellung erscheint jedoch wie eine Art Herbarium, eine aufgespeicherte Sammlung von Personen und Vorkommnissen, welche durch keinen höheren Pragmatismus aneinander geknüpft, nur nach äusserlichen, oberflächlichen Gesichtspunkten klassifiziert werden. Die Reflexion ist nüchtern und dringt nicht in die Tiefe, der Styl trocken, umständlich und eintönig, ohne Feuer und Kraft. Von einer lebendigen Vergegenwärtigung der Vergangenheit ist nichts zu spüren. Voller Verehrung für das Römertum, von christlichen Anschauungen durchsetzt, ist er unbewusst in der innerlichen Scheu befangen, nicht auf der Höhe des Zeitbewusstseins zu stehen, und fürchtet, des Mangels an Objektivität geziehen, zu werden, wenn er dem Judentum und dem Rabbinismus vollauf gerecht werden soll; daraus fliesst seine Verkennung der Pharisäer und ihrer Nachfolger, der Rabbinen, wie seine schiefe, fast karikaturenhafte Behandlung des Talmud und des dazu gehörigen Schrifttums. Er fühlte, dass schon die blosse historische Betrachtung des Judentums zu dessen Glorifizierung wurde, aber er wollte um keinen Preis als Apologet desselben gelten[1]). Von derarti-

[1]) In seinem letzten Geschichtswerk »Geschichte des Judentums und seiner Sekten« (3 Bände, 1857—59) hat Jost seinen alten

gen Bedenken und Rücksichten war Graetz durchaus frei, irgendwelche Furcht oder Scheu hat zur Bildung seines Urteils und seiner Anschauung niemals mitgewirkt, und hat ihn ebenso wenig gehindert, unbekümmert ob er bei Freund oder Feind damit anstösst, sich in seinem vollen Empfinden auszusprechen. Er war der erste moderne Schriftsteller, der bei der Würdigung der jüdischen Vergangenheit mit dem Standpunkt der christlichen Anschauung ganz und gar gebrochen hat, er hat es zuerst versucht, die Entwicklung des Judentums, wie es ja bei jeder anderen Erscheinung geschieht, aus sich selbst heraus zu begreifen und von diesem Gesichtspunkt aus, ohne Schönfärberei zu treiben, Licht und Schatten gleichmässig darzulegen. Es war erst kurze Zeit, dass Graetz in Berlin sich aufhielt, als er im Hause von Michael Sachs mit Zunz zusammen traf. Der Hausherr stellte die beiden Männer, die sich persönlich noch nicht kannten, einander vor und bemerkte zum Lobe von Graetz, dass derselbe eben im Begriff sei, eine jüdische Geschichte zu veröffentlichen. »Wieder eine Geschichte der Juden?« fragte Zunz spitz[1]). »Allerdings« replizirte Graetz scharf »aber dieses Mal eine jüdische Geschichte!« In der Tat war Graetz der Erste, welcher der jüdischen Geschichte das ihr gebührende Recht wiederzugewinnen suchte und den Standpunkt der jüdischen Anschauung geltend machte. Die christliche Anschauung erblickt nämlich die Vollendung und den Abschluss der Lehre Moses und der prophetischen Verkündigungen in dem Glauben an die Messianität des

---

Ton nicht beibehalten, sondern sich mehr auf den von Graetz eingenommenen Standpunkt gestellt.

[1]) Zunz hielt nicht nur jede Geschichtsdarstellung des Judentums damals für verfrüht, er hatte bei seiner Aeusserung wohl ein 1846 erschienenes Machwerk „Geschichte der Israeliten" von Dr. J. H. Dessauer, im Auge; in der zwar sehr verblümten Anspielung auf dieses unbedeutende Buch lag wahrscheinlich der verletzende Stachel.

Gottmenschen und an die Wunder, die von seiner Geburt, seinem Tod und seiner Auferstehung berichtet werden; nur was auf diesem dogmatischen Glaubensboden wurzelt, könne sich zum richtigen Gottesbegriff, zu wahrer Sittlichkeit erheben und die Fortbildung der Civilisation fördern. Das Judentum habe demnach, indem es das Christentum aus sich herausgesetzt, seine religiöse Mission erschöpft, und mit dem fast gleichzeitigen Zusammenbruch seiner nationalen Selbstständigkeit sei seine geistige Bedeutung und sein geschichtliches Leben erloschen; was sich darüber hinaus fortspinnt, sei nichts weiter als Verkümmerung und Entartung, Thoravergötterung und religiöser Formalismus.

Dieser von bewusster oder unbewusster Befangenheit getrübten Auffassung will Graetz eine wahrheitsgetreue Darstellung der Tatsachen, frei von jeder Tendenz, Geflissentlichkeit und Schönmalerei gegenüberstellen; es bedarf nach seiner Meinung nur einer objektiven, vorurteilslosen Geschichtsbetrachtung, um die durch Not und Druck immer wieder hindurchbrechende Lebenskraft und den fortwirkenden Geistestrieb des Judentums zu erkennen, wie es unabhängig von seiner nationalen Existenz, getragen von der Macht seiner Innerlichkeit und Idealität den Ausbau seines monotheistischen Lehrbegriffs und sittlichen Gedankens fortsetzt, wie es trotz seiner unsäglichen Leiden Denker und Dichter, selbst Staatsmänner erzeugt, wie es, obwohl entwurzelt und zersplittert, an den Kulturaufgaben der Menschheit eifrig und erfolgreich mitgearbeitet hat. Der Standpunkt solcher Geschichtsbetrachtung ist von Graetz energisch aufgenommen und konsequent durchgeführt worden und damit der Boden bereitet, um die verschiedenen Seiten des Judentums in ihrer Fülle und Reichhaltigkeit zu Bewusstsein und Verständnis zu bringen.

(Fortsetzung folgt).

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

Auf den dringenden Wunsch zahlreicher Leser und Freunde der Monatsschrift habe ich wieder, wie in den ersten Jahrgängen der »neuen Folge« (bis 1897) eine bibliographische Übersicht über die einschlägige wissenschaftliche Litteratur zusammengestellt. Ich habe dabei den Versuch gemacht, das umfangreiche Material einigermassen systematisch zu ordnen und bin bei der Auswahl und Anordnung des Stoffes und bei der Gestaltung der einzelnen Aufzeichnungen namentlich den sachverständigen Ratschlägen meines verehrten Freundes, des Herrn Oberbibliothekars Prof. Dr. L. Cohn, gefolgt. Für jeden Verbesserungsvorschlag werde ich sehr dankbar sein.

I. Sammelschriften, Zeitschriften.

Bibelwörterbuch, Kurzes. Unter Mitarbeit von G. Beer, H. J. Holtzmann, E. Kautzsch, C. Siegfried, A. Socin, A. Wiedemann und H. Zimmern herausgegeben von H. Guthe. Mit 4 Beigaben, 2 Karten u. 215 Abbildgn. im Text. Tübingen und Leipzig, Mohr. 1903. (XXVIII, 768 S.) gr.-8. M. 10.50.

Blätter für jüdische Geschichte und Litteratur. Herausg. von Dr. L. Löwenstein. Beilage des »Israelit« in Mainz. IV. Jahrgang, 12 Nr., Mainz, Joh. Wirth, 1903. 8.

ברכת אברהם **Festschrift** zum siebzigsten Geburtstage A. Berliners, gewidm. von Freunden und Schülern. Herausg. von A. Freimann und H. Hildesheimer. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (I. XXXI u. 376 S.; II. hebr. Teil: 130 S.) gr.-8. M. 20.—.

Festschrift zur Jubiläumsfeier des 50-jährigen Bestehens der Unterrichtsanstalten der israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. Progr. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (III, 44, 28, 29, 45, 31 u. 29 S. mit Fig., 6 Taf. u. 1 Tab.) gr.-8. M. 3.—.

Grünhut, L., ס' הלקוטים, Sammlung älterer Midraschim und ... wissenschaftlicher Abhandlungen. Teil VI: a) Fragmente des Jalkut ha-Machiri zu Mischle; b) Collektaneen aus dem Midrasch Jelamdenu zum 1. B. M. nebst Anm. zu S. ha-Likutim. Teil IV u. V von S. Buber. Jerusalem (Frankfurt a. M., J. Kauffmann) 1903. (14 u. 4 S. unpag. 17 u. 23 Bl.) 8. M. 1.60.

Horodezky, S. A., הגרן, Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums. Band IV. Berditschew, Scheftel, 1903. (160 S.) 8. Rub. 1.10.

ירושלים, Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftl. genauen Kenntnis des jetzigen und des alten Palästinas, hrsg. v. A. M. Luncz. Band VI, Heft 3. Jerusalem, chez l'éditeur, 1903. 8.

Reich, Im deutschen. Zeitschrift des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. IX. Jahrgang 12 Nr., Berlin, 1903. 8.

Review, Jewish quarterly. Edited by J. Abrahams and J. C. Montefiore. London, Macmillan u. Co., Vol. XV, 4 Nr., 8.

Revue des écoles de l'alliance israélite. Publication trimestrielle. Paris, Durlacher, 1903, Nr. 7 u. 8.

Revue des études juives. Publication trimestrielle de la societé des études juives. Paris, A. Durlacher, 1903. Tomes XLVI u. XLVII. Nr. 91—94. 8.

Schwab (Moïse), Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1900. Supplément. Paris, Durlacher, 1903. (V, u. 304 S.) 8.

Seesen (Jacobson-Schule), die Hundertjahrfeier der Jacobson-Schule nebst zwei Festpredigten und drei Festreden (80 S. 8.).

Szemle, magyar-zsidó. Herausg. von Dr. Ludwig Blau. Budapest, Athenaeum, XXII. Jahrgang 1903, 4 Nr., 8.

Vierteljahrschrift f. Bibelkunde, talmudische u. patristische Studien, hrsg. v. Dr. M. Altschüler. 1. Jahrg. (160 S.) Berlin, S. Calvary u. Co., 1903. gr.-8. M. 15.—

II. Hebräische u. Aramäische Sprachwissenschaft.

(einschl. Assyriologie, Aegyptologie etc.).

Bacher, Prof. Dr. Wilhelm., Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis. Nebst einem Anh. üb. den sprachl. Charakter des Maimûnischen Mischne-Tora. Progr. (146, 38 S.) Budapest, 1903. gr.-8. M. 4.—.

Cassel, Dr. Dav., Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst kurzer hebr. Grammatik m. Paradigmen der Substantiva und Verba. 7. Aufl. Breslau, H. Handel, 1903. (IV, 360, 47 S.) gr.-8. M. 4.—.

Cooke (G. A.), A text-book of North-Semitic inscriptions, Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish. Oxford, Clarendon Press, 1903. (XXII 407, 14 S.) 8.

Grasowsky, J., מלון של כים, Taschenwörterbuch. 1. Hebräisch-Russisch-Deutsch. Bearbeitet von J. Klausner. Warschau, Verlag »Tuschijah« (VIII, 1204 Sp.) 1901—03. 8.

Pick, H., Assyrisches und Talmudisches. Kulturgeschichtliche und lexikalische Notizen. Berlin, S. Calvary u. Co., 1903. (33 S.) 8. M. 1.50.

Sycz (S.) Ursprung u. Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Frankfurt, J. Kauffmann, 1903. (29 S.) 8.

Steuernagel, Carl, Hebr. Grammatik. (Porta linguarum orientalium I) Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. (XII, 148, 120 S.) 8. M. 3.50.

III. Bibelwissenschaft.

Bahr, Gymn.-Oberl. Jos., Die babylonischen Busspsalmen und das Alte Testament. Progr. (25 S.) gr.-4. Berlin, Weidmann 1903. M. 1.—.

Budde, Prof. D. Karl, Das Alte Testament u. die Ausgra-

Die Paulinische Lehre vom Gesetz.

Nach ihren Quellen untersucht

von **Moritz Löwy.**

(Fortsetzung).

II.

Christus Ende des Gesetzes.

Vielleicht ahnte Paulus selbst die Unzulänglichkeit oder doch die Lückenhaftigkeit seiner obigen Beweisführung für die »Bezeugtheit« eines allein selig und gerecht machenden »Glaubens an Christus Jesus«. Wenigstens versucht er es damit in einem späteren Abschnitte des Römerbriefes (9, 30—10, 14) noch einmal, und zwar, wie wir gleich sehen werden, in einer von der bisherigen — inhaltlich — ganz abweichenden Art.

Hier hat es der Apostel nämlich (wie schon vom Beginne des 9. Capitels ab) vorzüglich mit den Juden zu tun, welche, wie er sagt, im Gegensatz zu den gläubigen Heiden, nicht zur Gerechtigkeit gelangt seien. »Warum? Weil sie nicht vom Glauben ausgingen, sondern es von Werken aus versuchten« (9, 30 ff.). Er müsse ihnen ja bezeugen, fährt der Apostel fort, dass sie »um Gott eifern, nur nicht mit Verstand. Die Gerechtigkeit Gottes verkennend, ihre eigene aufzurichten bemüht, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. Denn Christus ist des Gesetzes Ende, um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz: „„Der Mensch, der sie tut, der wird dadurch leben““. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: »»Du sollst nicht in Deinem Herzen sprechen, wer wird zum Himmel hinauffahren«« — das ist, um Christus herunter zu holen — »»oder: wer wird in die Unterwelt hinunter fahren«« —

d. i. um Christus von den Toten herauf zu holen — sondern was sagt sie? „„Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen““ — d. i. das Wort des Glaubens, welches wir verkünden. Nämlich, wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden« (10, 2—10).

Paulus erblickt also in den (sehr frei nach der Septuaginta) angeführten Worten des Deuteronomiums (30, 12—14), indem er sie auf Jesus bezieht, die (textliche) Beziehung auf das Gesetz aber ganz und gar umgeht, eine »typische Vorausdarstellung der Glaubensgerechtigkeit«[1]). Zugleich soll aber auch durch die Gegenüberstellung dessen, was »Moses von der Gerechtigkeit durch das Gesetz« und was (bei demselben Moses) „die Gerechtigkeit aus dem Glauben“ sagt, die Inferiorität der ersteren nicht bloss sondern auch ihre Abgetanheit, ihre Verflossenheit und völlige Ueberholtheit durch die letztere dargetan sein.

Inwiefern? Warum ist „Christus des Gesetzes Ende, um Jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen?“ (V. 4). Und wie soll dies denn aus dieser blossen und nackten Gegenüberstellung der beiden Schriftstellen (Lev. 18, 15 und Deut. 30, 12—14) in so zwingender Weise hervorgehen?[2]) Mit anderen Worten: gesetzt auch, es bezögen sich jene Worte des Deuteronomiums auf

---

[1]) Nach Lipsius z. St. (Röm. 10, 6, a. a. O. S. 167). S. daselbst auch die richtige Kennzeichnung des dreimaligen τοῦτ' ἔστιν (S. 7, 8, 9, wie schon vorher 9, 8; vgl. Matth. 27, 46) als Midrasch.

[2]) Die Verse 5—10, sagt Lipsius (ebendas. zu V. 4), „erweisen aus dem verschiedenen Wesen der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesgerechtigkeit, dass das Gesetz wirklich in Christo sein Ende gefunden hat“. Allein, worin dieses verschiedene Wesen der beiden Arten der Gerechtigkeit eigentlich bestehen soll, davon findet sich hierselbst in den Worten des Apostels (im Gegensatze etwa zu Röm. 4, 5 ff 11, 6) auch nicht eine Spur. Es bleibt vielmehr ganz bis zuletzt bei der blossen und nackten Gegenüberstellung.

Christus — in dem Sinne, welchen Paulus ihnen unterschiebt —: woher ergibt sich denn für ihn noch, dass sie zu jenem früheren Worte (des Leviticus) in ausschliessendem Gegensatz stehen? Oder, was dasselbe ist, dass die an der einen Stelle geforderte „Gerechtigkeit durch das Gesetz" nicht auch neben der an der anderen Stelle (angeblich) gelehrten „Gerechtigkeit aus dem Glauben" sollte einhergehen können?[1])

Paulus muss also wohl bei den Juden selbst — welche sich, in ihrem „unverständigen" Eifer um das Gesetz, „der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen haben" (V. 2. 3)[2]) — einen ähnlichen Glauben oder doch eine solche mehr oder minder allgemein gültige Lehrmeinung vorausgesetzt haben, gemäss welcher das Gesetz in Christo, d. h. also in dem erwarteten (und legitimen) Messias wirklich ganz und gar sein Ende erreicht haben werde. Und wie sehr er dies tun konnte, das lässt sich noch recht wohl nachweisen. Denn es unterliegt wohl

[1]) Dieselbe Frage war freilich auch schon früher manchmal (z. B. gleich zu Gal. 3, 11. 12) aufzuwerfen, und sie erledigt sich uns ja auch an und für sich kurzweg damit, dass dies gerade das unterscheidende Merkmal der Rechtfertigungslehre unseres Apostels — in seinem Streite mit den Juden-Christen — bildete. Nach ihm soll und kann es eben nur einen Weg zum Heile geben, nämlich eben den des Glaubens, während sie, die Judenchristen, daneben auch noch das Gesetz — nach wie vor — für erforderlich hielten (vgl. Gräfe a. a. O. S. 20). Allein, wenn Paulus auch hier an unserer Stelle nichts Anderes aussagen wollte, als eben nur dieses, so sieht man nicht recht, worin denn eigentlich der Kern dieses anscheinend ganz neuen und mit so viel Nachdruck vorgetragenen Arguments vom „Ende des Gesetzes in Christo" bestehen soll.

[2]) D. h. kurzweg: den Glauben an Christus Jesus nicht angenommen haben. Und zwar haben sie es nicht getan, einesteils eben um sich von dem Gesetz nicht lossagen zu müssen, anderenteils aber weil sie sich zu diesem Glauben selbst — aus inneren Gründen — nicht bekennen wollten. Gegen Beides, vorzüglich aber gegen die letztere Halsstarrigkeit, richtet sich dann auch die weitere Auseinandersetzung in den Versen 5—10.

kaum einem Zweifel, dass die noch im 4. Jahrhundert von dem Amoräer R. Josef verfochtene Ansicht, wonach die Verbindlichkeit und Geltung der „Gebote“ mit dem Erscheinen des Messias von selbst aufhören werde[1]), schon im pharisäischen Judentum der vorchristlichen Zeit[2]) gekannt und gelehrt ward[3]).

Am deutlichsten zeigt dies folgende Mischnastelle: „R. Josua sagte, mir wurde von (meinem Lehrer) R. Jochanan b. Sakkai überliefert, und diesem wieder von seinen Lehrern, zurück bis auf mündliche sinaitische Lehre, dass Elia nicht kommen werde, um (Familien) rein oder unrein zu sprechen, abzuweisen oder zuzulassen, sondern nur etc.“[4]). — Es handelt sich hier, wie man sieht, freilich nur

---

[1]) Nidda 61 b: תיר בגד שאבד בו כלאים . . . א' ר' יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא. Ueber die Bedeutung von לעיל (= Messiaszeit) s. meine Abhandlung »Messiaszeit und zukünftige Welt«, Monatsschrift Jahrgang 41 (1899), S. 393 f. — R. Josef (b. Chija) starb um das Jahr 333 (nach Bacher, Agada d. babyl. Amoräer, S. VI). Weshalb der Amoräer nur von der Aufhebung der »Ceremonialgesetze« in der Messiaszeit geredet haben sollte, wie Bacher ebendas. S. 105, Anm. 23 so bestimmt behauptet, ist mir nicht recht erfindlich.

[2]) Aber auch nur in diesem, dem pharisäischen — während uns in der alexandrinisch-jüdischen Litteratur nirgends eine solche Meinung begegnet, obschon sie hier — bei dem eminent propagandistischen Charakter dieser Litteratur — wenn irgendwo, am Platze gewesen wäre. S. Anhang Nr. 19.

[3]) S. Anhang Nr. 20.

[4]) Edujoth VIII, 7: א' ר' יהושע מקובל אני מרי יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא etc. (S. den Wortlaut der ganzen Mischna in deutscher Uebersetzung bei Schürer a. a. O. S. 442). — Der Prophet Elia, als Vorläufer des Messias, bezeichnet jedenfalls die Zeit desselben. Nach einem Midrasch, Jalkut zu Jes. 52, 7, Nr. 475, erscheint Ersterer drei Tage vor dem Messias (vgl. hierzu wie überhaupt zur Sache Weber a. a. O. S. 337 ff.; Schürer a. a. O. S. 441 ff.). Obschon also die Auslegung der Thora im Einzelnen, wie Dalman („Der leidende und der sterbende Messias“, S. 35 f.) richtig angibt, nicht Sache des Messias ist, sondern die des Elia, so wird letzterer dennoch auch in

um einen Teil des Gesetzes; aber jedenfalls um einen der wichtigsten und umfassendsten (Familienreinheit!)[1]). Ferner läuft die hier vorgetragene Lehre allerdings der paulinischen schnurstracks zuwider, und wir werden es ja auch nur allzu begreiflich finden, dass und warum in derjenigen Schule, aus welcher R. Jochanan b. Sakkai hervorgegangen war, wie auch in der von ihm neu gegründeten — und zwar beide Male sicherlich ganz unabhängig von dem entstehenden Christentume — die dem Gesetze auch in der messianischen Zukunft seine Rolle anweisende Lehre zur herrschenden geworden ist[2]). Aber dass auch die entgegengesetzte, mit der des Apostels prinzipiell übereinstimmende Ansicht um dieselbe Zeit bereits vorhanden war und auch in den Kreisen der Schule ihre namhaften Vertreter gehabt haben müsse, das beweist gerade die nachdrückliche, ja feierliche Art und Weise, mit welcher unsere Mischna ihr gegenüber offenbar Stellung nimmt[3]).

Ueber den letzten Grund, weshalb solcherweise an ein gänzliches oder auch teilweises Aufhören des Gesetzes

---

dieser Beziehung, nämlich was die Gewalt über das Gesetz betrifft, nur als Vorläufer des Ersteren zu betrachten sein.

[1]) Zumal für jene Zeit. S. übrigens den Commentar des Maimonides zu unserer Mischna: לפי שמשה ספר בביאת המשיח . . . ושיקדים אותו האיש לישר לו הארץ והוא אלידו והודה להם שהאיש ההוא לא יוסיף ולא ינרע בתורה אבל ימלך ויסיר החמצים מלבד.

[2]) Was jedoch nicht verhindert, dass uns schon wieder in der Tosifta (Kidduschin C. V.) auch die abweichende Meinung begegnet: נתינין וממזרין מהורין לעיל דברי ר' יוסי ר' מאיר או' אין מהורין אל ר' יוסי והלא כבר נא' וזרקתי עליכם מים מהורי' etc. Cf. b. Kidd. 72b, woselbst die Ansicht des R. Jose sogar zur Halacha erhoben wird, im Gegensatz zu j. Kidd. 65 a: ר' הונא בשם ר' יוסף א' אין הלכה כרי יוסי (welch Letzteres jedoch wahrscheinlich der Korrektur bedarf).

[3]) Auch Jesus (Matth. 5, 17—19: „Denkt nicht, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen usw.") würde sich wohl kaum so geäussert haben, wenn die entgegenstehende Ansicht, nächstdem, dass sie eine volkstümliche war, nicht auch schulmässig verbreitet gewesen wäre.

mit dem Erscheinen des Messias geglaubt wurde, vermag uns folgende Stelle vielleicht noch einigen Aufschluss zu geben: »R. Simeon b. Eleasar lehrte: Tue Gutes so lange du es vermagst . . ., wie geschrieben steht (Kohel. 21, 1) »Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, bevor die schlimmen Tage kommen« — das ist das Alter — »»und Jahre, von denen du sprichst, ich mag sie nicht« — das ist die Zeit des Messias, da es kein Verdienst und keine Schuld mehr gibt«[1]). Man sieht also, es ist, ähnlich wie bei Paulus (Gal. 6, 15; Röm. 6, 4; I Cor. 7, 31; II Cor. 5, 17), der Begriff einer, mit dem Erscheinen des Messias eintretenden »Neuschöpfung« (καινὴ κτίσις), innerhalb welcher für eine Herrschaft des Gesetzes in der bisherigen Weise kein Raum mehr sein würde. Wie nach unserem Tannaiten die Gesetze betreffs der Armenpflege, mitsammt dem Verdienstlichen ihrer Erfüllung oder dem Schuldhaften ihrer Nichterfüllung, in der Zeit des Messias von selbst hinfällig werden müssen — einfach aus dem Grunde, weil es damals überhaupt keine Armen mehr giebt — so mochte man im Allgemeinen für diese glorreichen und seligen Messiastage die Zeit und Aufgabe des Gesetzes, wenigstens in Rücksicht auf Verdienst und Schuld und gleichfalls schon zufolge der sich von selbst ergebenden Unmöglichkeit seiner Erfüllung, für beendet und abgelaufen halten[2]).

---

[1]) Sanh. 151 b. Die ganze Stelle lautet wie folgt: תניא ר' שמעון בן אלעזר או' עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך ואף שלמה אמר בחכמתו וזכור את בוראך בימי בחורותיך עד שלא יבאו ימי הרעה אלו ימי הזקנה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה ופלינא דשמואל דא' שמואל אין בין העוה"ז ליטות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנא' כי לא יחדול אביון מקרב הארץ. — Letzterer Satz (der des Samuel) wird noch angeführt Sabb. 63a, Ber. 34b, Pes. 68a. Sanh. 91b, 99a (und zwar an den drei zuletzt genannten Stellen ohne den Zusatz: שנא' כי לא יחדול אביון מקרב הארץ.

[2]) Vgl. noch Sabb. 63a: תניא אמרו לו לר' אליעזר וכי מאחר דתכשישין הן לו מפני מה הן בטלין ליטות המשיח א' להן לפי שאינן צריכין; Pes. 68a und Parall.: ר' חסדא רמי כתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה וכתי' והי' אור

Was dann wohl an die Stelle des Gesetzes treten werde, ob etwa eine andere, eine neue Art der Gesetzesauslegung (und Gesetzesübung) durch den Messias«[1]), oder aber, wie bei Paulus, das »Gesetz des Glaubens«[2]), davon schweigen unsere Quellen. Am Wahrscheinlichsten ist, dass darüber weiter nicht viel nachgedacht wurde.

הלבנה כאור החמה . . . לי"ק כאן לעולם הבא כאן ליטות המשיח. — Dagegen wollte die strengere Meinung (Samuel), eben um der Intregität des Gesetzes willen, die Vorstellung einer solchen „Neuschöpfung" überhaupt nicht zulassen.

[1]) S. Anhang Nr. 20.

[2]) Röm. 3, 27, im Gegensatz zu dem „der Werke". Ganz so nun ohne Zweifel auch unser Satz (Röm. 10, 4): „Denn Christus ist des Gesetzes Ende, um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen" (vgl. auch I Cor. 9, 21: „Denen ohne Gesetz, wie einer ohne Gesetz, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, sondern im Gesetz Christus stehe").

(Fortsetzung folgt).

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Fortsetzung).

Werner war geborener Jude und wurde, wie man aus seinem Namen folgern könnte, schon in seiner Heimat[1]) getauft. Er hiess Einhorn und nannte sich daher auch Monoceros oder Monoceras. Seine Studien begann er in Köln[2]) und betrieb dort auch das Hebräische sieben Jahre lang unter dem Rabbiner, der nach seiner Taufe Viktor von Karben[3]) hiess und als Judenfeind und Vorläufer Pfefferkorns bekannt ist. Im Sommersemester 1518 ist er in Erfurt immatrikuliert als Wernerus de Bacharach, Hebreus baptizatus, gratis ad peticionem doctoris Isenach[4]). Jodocus Trutfetter, der ja auch dem Humanismus nicht abgeneigt war, hatte ihm jedenfalls deshalb wie auch aus theologischen Erwägungen seine Förderung angedeihen lassen. Wo er sich bis zu seinem Aufenthalte in Magdeburg bewegt hat, ist nicht festzustellen, in Wittenberg hat er sicherlich im Sommer 1519 nicht gelehrt, weil ihn Luther sonst doch gekannt und Coppus darauf bezuggenommen hätte. Luther teilte am 24. Februar Spalatin, der hiernach Einhorn empfohlen hatte, mit[5]), dass Dr. Coppus

[1]) Jedem Rheinreisenden sind die Ruinen der Wernerkapelle in Bacharach bekannt.

[2]) Nach dem Briefe des Gregorius Coppus an Spalatin.

[3]) Zu Viktor von Karben, vgl. L. Geiger, Johann Reuchlin, 208.

[4]) Doktor Isenach ist der ehemalige Lehrer Luthers Jodocus Trutfetter aus Eisenach. Zu ihm vergl. die Biographie von Plitt.

[5]) Enders, II, 331.

noch nichts geantwortet worden sei und dass er erst an diesem Tage mit seinen Vertrauten verhandeln und dann antworten werde. Er meldete zugleich, dass ihn Adrian durch Dr. Wolfgang Stehelins Schwiegersohn Dr. Konrad König um Nachricht angegangen habe, die er ihm doch, soviel er wüsste, geschickt hätte. Nach Königs Meinung würde Adrian sich bewegen lassen, in Wittenberg zu lehren, wenn er 100 oder wenigstens 90 Gulden Gehalt bekäme. Luther wollte selbst deshalb noch einmal an Adrian schreiben. Die Beratungen hatten aber auch die Folge, dass man in Wittenberg ebenso wenig wie am Hofe Einhorn wegen der Verhandlungen mit Adrian ablehnte. Und als sich herausstellte, dass Spalatin die Entschliessung des Kurfürsten Dr. Koppe noch nicht mitgeteilt hatte, schrieb Luther selbst an diesen und bat ihn, die Ankunft des jungen Mannes zu beschleunigen[1]). Die Antwort Koppes ist nicht erhalten, aber die Raschheit und Bestimmtheit Adrians im Handeln beseitigte Einhorns Kandidatur.

So hatte man für den Augenblick zwar zwei Eisen im Feuer, aber Luther befürchtete bald, wohl eingedenk der Erfahrungen, die man mit Böschenstein und Kaiser gemacht hatte, dass man wieder zwischen zwei Stühle zu sitzen kommen könnte. Adrian war schon aus Loewen aufgebrochen und drängte auf Entscheidung und verlangte durchaus 100 Gulden als Salar. Luther ersuchte ihn um Geduld für kurze Zeit, und Adrian versprach, acht Tage in Berlin auf Antwort zu warten. Die dadurch erlangte Frist sollte nach Luthers Vorschlag dazu benutzt werden, so schnell wie möglich eine Antwort von Einhorn einzuholen. Er befürchtete, dass man Adrian verlieren und dass auch Werner, der auf einen Ruf des Kardinals Albrecht rechnete, zu diesem nach Mainz oder aus

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 19. März 1520. Enders, II, 362.

eigenem Antriebe irgend anderswohin gehen könnte. Viele Wittenberger lagen Luther an, Adrian wenigstens auf ein Jahr zu halten, auch um, wie sie meinten, die Schmach abzuwenden, dass ihn vielleicht Eclipsis, wie er mit einer Verdrehung des Eccius dedolatus Leipzig nennt, den Wittenbergern zum Ärger annähme, wie das Gerücht gehe. Er ersuchte Spalatin, falls er in so kurzer Zeit nicht schreiben könnte, was geschehen solle, Adrian wenigstens nach Berlin zu schreiben, dass er noch ein Weilchen verziehe. Auch Luther glaubte, Adrian würde nach Leipzig oder nach Frankfurt a. O. gehen, wenn er in Wittenberg nicht unterkäme[1]). Dadurch erreichte er endlich die Entscheidung, die zugunsten des älteren, erfahreneren und gelehrteren Adrian ausfiel.

Werner Einhorn verliess im Sommer 1520 Magdeburg[2]), und seine Spur verliert sich dann auf fast drei Jahre. Am 21. Februar 1523 ist er in Tübingen als Wernherus Ainhorn de Bacharach intituliert. Er traf jedoch unter schlechten Auspizien dort ein, denn wenig früher, am 16. August 1522, war der Engländer Robert Wakefield dahin gekommen und hatte eine Anstellung als Lehrer der griechischen und der hebräischen Sprache gefunden[3]). Daher wanderte Einhorn bald weiter, am 7. April 1523 nennt ihn die Ingolstädter Matrikel: Bernherus Monoceras de Becharach, nihil dedit. Hier wurde er im August 1523 mit einem Einkommen von 52 Gulden als Hebräer auf drei Jahre angestellt, aber schon 1524 erhielt er einen Nachfolger[4]).

In Ingolstadt fällt ein sehr ungünstiges Licht auf den

---

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 16. April 1520, Enders, II, 382, 383.

[2]) Vergl. Duae Epistole, Biiij. IB. Nr. 64.

[3]) C. F. Schnurrer, a. a. O. 67. Einhorn ist Schnurrer entgangen.

[4]) C. Prantl, a. a. O., I, 209. Prantl hat in dem Bernher nicht den Werner von Bacharach erkannt.

liebenswürdigen jungen Freund Koppes, denn in den meisten der zahlreichen Ketzerprozesse, die die nichts weniger als tolerante Universität im Jahre 1523 veranstaltete, erscheint Wernher von Bacharach als Denunziant und Zeuge[1]). Er hatte sich somit recht artig ausgewachsen. Seinen Verlust konnte Wittenberg ohne Reue ertragen.

Aber auch die Aufnahme Adrians war von zweifelhaftem Wert für die Universität Wittenberg, wie sich nach nicht langer Zeit herausstellen sollte. Er war nach vielstimmigem Urteil[2]) ein gründlicher Kenner der hebräischen Sprache und ihrer Litteratur, auch der abgelegensten und dunkelsten; im Lateinischen allerdings war er trotz seiner Universitätsstudien ein kaum glaublicher Stümper, er behandelte es wie eine Art Lingua franca oder etwa wie die Italiener die spätlateinische Urkundensprache[3]). Seiner Kenntnisse war er sich wohlbewusst und tat sich übermässig viel darauf zugut. Daher war er rechthaberisch und fast unhöflich im geselligen Verkehr. Es konnte deshalb voraussichtlich bei der Stellung Luthers zu der hebräischen Professur an Zündstoff für Streitigkeiten nicht fehlen, und aus den parallelen Verhandlungen mit Einhorn lässt sich entnehmen, dass es Luther gar nicht ungern gesehen hätte, wenn dieser weniger hochgelehrte, noch junge, bescheidene und daher wohl schmiegsamere Mann anstelle Adrians trotz des grossen Respekts, den er vor dessen Gelehrsamkeit hatte, nach Wittenberg gekommen wäre.

Matthaeus Adrianus war in Spanien von jüdischen Eltern geboren und hatte sich die volle Bildung

[1]) C. Prantl, a. a. O., I, 158.

[2]) Besonders nach dem von Reuchlin und Erasmus, vgl. w. u.

[3]) Vergl. seinen Brief an Johann Amorbach bei L. Geiger, Zur Geschichte des Studiums d. hebr. Sprache in Deutschland, a. a. O., 192—196.

eines jüdischen Gelehrten angeeignet, dann war er jedoch zum Christentum übergetreten und hatte Medizin bis zum Doktorat studiert, sodass er in der Folge den Doppelberuf eines Hebraisten und Arztes üben konnte und auch geübt hat. Nach der Entfernung aus seiner Heimat hat er nach dem Zeugnisse des Erasmus in Italien gelebt[1]) und schon dort hohe Anerkennung wegen seiner sprachlichen Gelehrsamkeit gefunden. Die 1497 zum erstenmal erschienene Introductio perbreuis ad hebraicam linguam des Aldus Manutius verrät seine Hand[2]). Von einer Wallfahrt nach dem heiligen Lande brachte er den Titel eines miles terrae sanctae, oder, wie man sonst sagte, miles sancti sepulchri, zurück, den er mit miles Christi wiedergab. Andere[3]) nannten ihn eques auratus. Wann er sich nach Deutschland wendete, ist nicht zu sagen, erst 1512 wird hier sein Name genannt. Reuchlin, den Adrian zu seinen Hörern zählt, hat ihn in dem Winter dieses Jahres nach Tübingen gezogen[4]), wo er über Hebräisch las und auch als Arzt praktizierte[5]).

[1]) Erasmus, Opera, III, I, 353. Erasmus an Aegidius Buslidius, Loewen, 18. Oktober 1517. Erasmus sagt dort: idem testantur uno ore omnes, quotquot vel apud Germanos vel apud Italos cognoui huius linguae peritos. Erasmus war vor 1510 in Italien.

[2]) Es ist bisher nicht beachtet worden, dass der bei Aldus gegebene hebräische Text der Oratio dominica nicht bloss zum grössten Teil mit der Übersetzung des Adrianus in seinem Libellus Hora faciendi pro domino (s. w. u.) auffallend übereinstimmt, sondern dass auch Adrianus in dem exegetischen kritischen Kommentar zu seinem Buche charakteristische Stellen seiner Übersetzung für sein geistiges Eigentum erklärt. Über die Ausgabe des Liber primus de octo partibus orationis des Constantinus Lascaris, die zuerst (1497) die Introductio des Aldus enthält, vergl. G. Bauch in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, VI, 72, 73. Das Datum des Briefes von Aldus an Celtis muss 1497 gelesen werden.

[3]) So Johann Froben in seiner Introductio utilissima. IB. Nr. 2.

[4]) Reuchlin an Sebastian Brant, Tübingen, 14. Januar 1513. Abgedruckt von L. Geiger in seiner Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur der Renaissance, I, 119.

[5]) Matthaeus Adrianus an Johann Amerbach, Strassburg, 31.

Reuchlin, gewiss eine gewichtige Autorität, sagt von ihm: »quem propter peritiam et excellentem hebraicae linguae notitiam, cuius similem in Alemannia non vidi, ad studium nostrum generale in Tuwingen adduxi«. Der Drucker Thomas Anshelm stimmte in das Lob ein und lud den bekannten Humanisten Michael Hummelberg in Ravensburg ein, eiligst nach Tübingen zu kommen, da Adrian, durch die Bitten einiger Magister bewogen, versprochen habe, so lange zu bleiben, bis er sie wenigstens in den Rudimenten unterwiesen hätte[1]).

Das rauhe Klima und der herbe Wein sagten dem Südländer jedoch wenig zu und da er wegen Errettung aus grosser Gefahr im Jahre 1510 der Jungfrau Maria eine zweite Fahrt nach Jerusalem gelobt hatte, so beschloss er, zu Ostern 1513 über Venedig dorthin aufzubrechen[2]). In Tübingen hielt ihn vorerst ausser den zugesagten Vorlesungen die Vollendung eines Buches fest, dessen Inhalt er selbst angibt, das aber kaum die Presse gesehen hat. Es sollte eine hebräische und chaldäische Sprachlehre umfassen, dazu die vier Evangelisten, die Briefe Pauli, das Leiden des Herrn, in das Hebräische übersetzt, und ein hebräisches Vokabularium[3]).

Januar 1513, a. a. O., 193. Das »viri catholici« in dem Briefe, woran sich L. Geiger stösst, geht auf die Clementinen zurück.

[1]) Thomas Anshelm an Michael Hummelberg, Tübingen, im Dezember 1512. Bei A. Horawitz, Analecten zur Geschichte des Humanismus in Schwaben, 24. Hummelberg konnte nicht kommen und erkundigte sich am 11. März 1513 bei Anshelm, was Adrian gelesen und wen er unterrichtet habe. Auch er wünschte Hebräisch zu lernen. »Rem enim diuinam et theologicam ex sacrae linguae cognitione suum candorem recepturam existimo«. A. a. O., 25, 26.

[2]) Hierzu vergl. den Brief Reuchlins an Brant, den Adrians an Amerbach und die Vorrede Adrians zu seinem Buche Hora faciendi pro domino.

[3]) Vergl. seinen Brief an Johann Amerbach, a. a. O., 194.

Ein kleineres Werkchen hat er ausserdem dort 1512 geschrieben und durch Anshelm 1513 auch drucken lassen: Libellus hora faciendi pro domino[1]). Es sollte mehreren Zwecken zugleich gerecht werden: in erster Linie leistete er Reuchlin einen Freundschaftsdienst damit, denn es ist eine Parteischrift gegen Johann Pfefferkorn, dieser sollte dadurch als unwissend im Hebräischen hingestellt werden, und zugleich sollte es die eigene grössere Gelehrsamkeit bezeugen, dann war es ein Hochachtungs- und Dankesbeweis für den Theologen Jakob Lemp, dem er das Buch widmete, dieser hat zu seinen Gönnern in Tübingen gehört, und ein Erinnerungszeichen für den Minoritenguardian Bruder Amandus in Dura (?), endlich aber sollte es seiner Verehrung für die Jungfrau Maria Ausdruck geben. Es sind meist Gebete in lateinischem und hebräischem Text mit der hebräischen Aussprache darunter, dasAve Maria, die Salutatio angelica, das Salve regina, das Magnificat und das Vaterunser. Dahinter kommen, ebenso behandelt, das Symbolum maius, das Symbolum (Nicaenum) minus und eine kleine Abhandlung De translatione diei sabbati ad diem dominicam, quam Judei redarguunt. Hieran schliessen sich drei Stücke, das Vaterunser, das Ave Maria und das Symbolum minus, in Pfefferkorns hebräischer Übersetzung[2]), und zuletzt steht ein hebräisches Gebet Adrians an die Gottesmutter. Dahinter folgt die Rechtfertigung seiner Übersetzungen und die Confutatio Pfefferkorns, der übrigens in dem ganzen Buche ungenannt bleibt[3]), und endlich die Peroratio an Bruder Amandus, der ihn, wenn er im heiligen Lande sein würde, verteidigen sollte.

[1]) IB. Nr. 1.

[2]) Von 1508. L. Geiger im Serapeum, 1868, 196.

[3]) Er nennt ihn jedoch ausdrücklich in seinem Briefe an Johann Amerbach, Jahrbücher für deutsche Theologie, XXI, 195. Reuchlin bezog sich auf diese Blossstellung Pfefferkorns in seinem Schreiben an die Pariser theologische Fakultät vom 19. Juni 1514. L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel, 219.

In dem grammatisch-kritischen Kommentar benutzt er auch die von Reuchlin in seinem Gutachten über die Judenbücher als offenbare Schmachbücher verworfenen Nizzachon und Toldoth[1]). Bei seinem eigenen Gebete hat er, wie schon hinter der Vorrede die Jungfrau »in sole« abbilden lassen (Nachschnitt nach Albrecht Dürer) und sich selber in Pilgertracht gegenüber, kniend, die ritterlichen Sporen an den Fersen. In der Peroratio nennt er sich mit allen seinen Titeln[2]) und, weil er darin versprochen hatte, später, wenn ihm die heilige Jungfrau das Leben spendete, noch viel sehr Lesenswertes aus der kabbalistischen Kunst (dem Steckenpferde der mittelalterlichen Juden, Picos von Mirandola und Reuchlins) zu Ehren Gottes, der allerseligsten Jungfrau und der heiligen Mutter Kirche zu veröffentlichen, heisst er sich auch »in arte cabbalistica peritum«. Was der Titel »inferiorista« bedeuten soll, können wir nicht verraten.

Adrian begab sich in der Tat im Anfange des Januars 1513 auf den Weg, er beabsichtigte, zuerst nach dem Rhein, nach Strassburg und dann den Fluss aufwärts nach Basel zu gehen. Reuchlin stattete ihn mit Empfehlungen an den Strassburger Stadtschreiber Sebastian Brant[3]) und an den Drucker Johann Amerbach in Basel[4]) aus. Beiden rühmte er die ausserordentliche Ge-

---

[1]) Vergl. L. Geiger, a. a. O., 227, 228 und 207. Es war also falsch, was Reuchlin darüber von Juden mitgeteilt worden war. Geiger, 228 Note 2.

[2]) Per me Mattheum Adriani, medicinarum doctorem, in arte cabbalistica et hebreorum lingua peritum, Christi militem, inferioristam et Hispaniae nationis etc. Ebenso, nur mit der Variante Adrianum, unterschreibt er sich in dem eben angezogenen Briefe an J. Amerbach.

[3]) Reuchlin an S. Brant, Tübingen, 4. Januar 1513. L. Geigers Vierteljahresschrift etc., I, 119.

[4]) Reuchlin an Johann Amorbach, Tübingen, 4. Januar 1513. L. Geiger, Johann Reuchlins Briefwechsel, 150, mit dem unrichtigen Datum 1512.

lehrsamkeit seines Schützlings im Hebräischen, dem Amerbach auch im Schreiben von Hebräisch und Chaldäisch. Amerbach bat er, ihn auch den Basler Gelehrten, die für die hebräische Sprache Vorliebe hätten, zu empfehlen. Die Reise führte Adrian zuerst nach Pforzheim. Dort traf er mit Konrad Pellicanus zusammen, der dann von ihm sagte, er habe in den Nächten, die er mit ihm zugebracht, von ihm so viel gelernt, wie niemals von einem andern. Auch er gab ihm einen Brief an Amerbach mit[1]); abweichend von andern[2]), lobte er ihn nicht bloss als profundissimus Hebraeus, sondern auch als eruditor liberalissimus. Er bereitete, was Reuchlin unterlassen hatte, Amerbach auch auf das sonderbare Latein Adrians vor, indem er schrieb, man müsse ihn wegen seiner Unkenntniss in der lateinischen Grammatik mit Geduld anhören, er erkläre die Bibel lateinisch ohne Sorge um die Kongruenz, aber er sei trotzdem »omnium Germanorum Hebraeorum facile princeps«.

Von Strassburg aus schickte Adrian am letzten Januar die Briefe an Amerbach voraus, begleitet von einem eigenen Schreiben, dessen ergetzliches Latein unwillkürlich zum Lachen herausfordert[3]). Er bot sich als Korrektor für die Werke des Hieronymus und Lyra an, weil

---

[1]) Konrad Pellicanus an Johann Amerbach, Pforzheim, Vincentii (22. Januar) 1513. L. Geiger in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, XXI, 191, 192.

[2]) Sebastian Münster nennt ihn »difficilis praeceptor«. Opus grammaticum consummatum, Basel, 1570, a 2 b, Vorrede. IB. Nr. 49.

[3]) Das ist der schon mehrfach erwähnte Brief an Amerbach. Ich setze nur die Grüsse aus dem Briefe als Probe hierher. »Filium tuum delectum et doctum et in sacras literas eruditus saluta ex parte mee. Eciam correctorem famosum et ductum similiter rogo cum honestissima socia tua unica et omnes liberos tuos sint salutate per me cum apostolica benedictione et tu amator literarum. Rogo Deo, ut concedat tibi salubres annus et prosperus«. Wer mag ihm seine lateinischen Bücher und Reden bearbeitet haben?

dazu die Kenntnisse der von ihm herangezogenen Christen wie Reuchlins, Pellicans und anderer, nicht genügten und auch die deutschen Juden wegen ihrer schlechten Aussprache dazu nichts taugten. Leicht könnte deshalb seine Mühe umsonst sein; die Texte würden durch neue Irrtümer noch verschlechtert werden. Er wäre schon, wie er Reuchlin und Pellican versprochen, nach Basel gekommen, er fürchte aber dort keine Praxis und keine Zuhörer zu finden, wie ihm das in Tübingen gelungen sei. Wenn aber Amerbach ihn haben wolle, werde er kommen und bis Ostern bleiben können, denn dann müsse er über Venedig nach dem heiligen Lande. Er legte sein Buch Hora faciendi pro domino und seinen Anschlag zur Ankündigung von Vorlesungen bei. Amerbach lud ihn nach Basel ein, und Adrian unterrichtete seine Söhne Bruno, Basilius und Bonifacius; wieweit er etwa an der Hieronymusausgabe anteilnahm, lässt sich nicht beurteilen.

Die Wallfahrt nach dem heiligen Lande scheint er aufgegeben zu haben, denn c. 1513 noch vervollkommnete Wolfgang Fabritius Capito in Bruchsal[1]) bei ihm sein Hebräisch und c. 1514 war er privater Docent des Hebräischen in Heidelberg; Johann Brenz[2]) und Johann Oekolampadius[3]) sind dort seine Schüler gewesen. Unruhig wie er war, trieb er dann in den Niederlanden sein Wesen, z. B. in Middelburg auf Walcheren in Seeland; ein böses Gerücht erzählte, er habe den Ort wegen Schulden verlassen müssen[4]). Schüler waren also dort wohl sehr dünn gesät. Dann hielt er sich, 1517, bei Ludovicus Vacus in Brüssel auf[5]).

[1]) S. Münster, Opus grammaticum consummatum, Basel, 1570, a 2 b Vorrede. IB. Nr. 49.

[2]) J. Hartmann, Johannes Brenz, 4.

[3]) K. R. Hagenbach, Johann Oekolampad, 8.

[4]) Erasmus, Opera, III, II, 1675. Erasmus an Capito, Loewen, 13. März 1518.

[5]) Erasmus, Opera, III, I, 353. Erasmus an Aegidius Buslidius,

Um diese Zeit gerade war Erasmus in Loewen damit beschäftigt, die hochherzige Stiftung des Hieronymus Buslidius, das Collegium trilingue, einzurichten. Adrian, der sich auf Vacus' Ermunterung bei Erasmus für den Lehrstuhl des Hebräischen meldete, wurde mit offenen Armen[1]) empfangen, Erasmus empfahl ihn den Theologen zur Aufnahme, und im November 1517 wurde er vorläufig[2]), im Frühjahr 1519 auf Lebenszeit[3]) angestellt. Aber auch dort war seines Bleibens nicht. Wenn sich auch einzelne, wie Martin Dorpe und dessen Gesinnungsgenossen[4]), ihm anschlossen, so war die Teilnahme an seinen Vorlesungen nicht so bedeutend, als er wünschte, und es fehlte auch nicht an Gegnern, die er selbst noch durch eine am 21. März 1519 im Collegium trilingue öffentlich gehaltene Rede zum Lobe der drei für die Theologen ganz besonders wichtigen Sprachen, Lateinisch, Griechisch und Hebräisch, reizte[5]). Sie richtete sich gegen die Gegner des Collegium trilingue

---

Loewen, 18. Oktober 1517. Der von L. Geiger (Das Studium der hebr. Spr., 44) angenommene Aufenthalt Adrians bei Berselius in Lüttich ist zu streichen, da Berselius unmöglich Adrian hätte als iuuenis bezeichnen können. Dieser iuuenis war Johannes Cellarius. Erasmus, a. a. O., III, II, 1633.

[1]) Vergl. a. a. O. Adrian war von Vacus schon mündlich Buslidius empfohlen. Erasmus lobt Adrianus: »Hebraicae litteraturae sic peritus, ut mea sententia non alium habeat usquam haec aetas, qui cum hoc conferri possit«. Ähnlich schrieb Erasmus an Budaeus und an Lupsetus am 26. Oktober 1517. A. a. O., III, II, 1637.

[2]) A. a. O., III, II, 1653, Erasmus an Aegidius Buslidius, Loewen, November 1517, und 1644, Erasmus an Graf Neuenahr, 30. November 1617.

[3]) A. a. O., III, II, 1675. Erasmus an Johannes Oekolampadius, Loewen, 13. März 1518.

[4]) A. a. O., III, II, 307. Erasmus an Peter Barbirius, Loewen, 6. März 1518.

[5]) IB. Nr. 5. Wieder abgedruckt von I. B. Riederer. Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, 84 f.

und seine eigenen, und war daher vielleicht die Antwort auf eine Schrift, den Dialogus des Theologen Jakob Latomus über die drei Sprachen[1]).

Mit scharfen Worten greift er in der Rede diejenigen an, die eine Kenntnis der Sprachen als etwas Unwichtiges darstellen, er nennt sie Feinde der Universität, weil sie ihr nicht die Eigenschaft einer wirklichen Universitas litterarum gönnten; da handeln die Italiener in ihren Schulen und Paris anders, und er selbst sei es sich auch aus Rücksicht auf seine Ehre und seinen Ruf schuldig, sich gegen nicht zu ertragende Beschimpfungen zu wehren. Origenes, Hieronymus und Augustinus haben die Sprachen, und zumal das Hebräische, für unentbehrlich bei ihren Studien gehalten. Papst Clemens V. hat in Übereinstimmung mit dem Konzil von Vienne verlangt, dass an den Universitäten der Kurie, in Paris, Oxford, Bologna und Salamanca Lehrer für Hebräisch, Griechisch und Chaldäisch angestellt würden. Überall wird jetzt für die Sprachen gesorgt, und Hieronymus Buslidius hat recht getan, als er, selbst mit Verkürzung seiner Brüder, sein Collegium stiftete. Es ist nicht genügend, dass alles übersetzt ist, auch Hieronymus hat schon Übersetzungen vorgefunden und doch mit Frucht aufs neue übersetzt, und so verbietet nichts, auch nach Hieronymus wieder zu den Quellen selbst vorzudringen, denn auch Hieronymus war ein Mensch, er hat vieles nicht gewusst, bisweilen hat er geschlafen, manches hat er zufällig übersehen, manches ist nicht widerspruchsfrei ausgefallen, vieles ist verdorben worden. Aber auch zu dem, was er bemerkt, ist die Kenntnis des Hebräischen notwendig, wie er selbst darauf hinweist. Gerade jetzt ist es Zeit, Hebräisch zu lernen, da die Juden selten geworden und nur wenige unter

[1]) Angeführt von L. Geiger in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, XXI, 201, und von P. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, I, 71.

ihnen gelehrt sind. Ein Theologe, der die Sprachen nicht kennt, kann leicht im Glauben irren oder muss sich ganz von fremdem Urteil führen lassen. Dazu ist die hebräische Sprache die ursprüngliche, »sermo naturae non vitiatae«; Moses, die Propheten, Christus und seine Apostel haben sich ihrer bedient. Die drei Sprachen, die hebräische als erste, haben am Kreuze Christi gestanden; warum will man zwei der hauptsächlichsten verwerfen und die dritte auch nur nachlässig lehren? Die Gegner der Sprachen erhöhen nur ihren Ruhm, sie können nicht mehr unterdrückt werden; da die Universitäten sie aufnehmen und sie grossen Fürsten am Herzen liegen. Am Schluss wendet er sich an seine Hörer und fordert sie zum Fleiss auf.

(Fortsetzung folgt).

Ein Brief Hartwig Wesselys.

Mitgetheilt von **Ludwig Geiger.**

Allerdurchlauchtigster, Grossmächtigster König!
Allergnädigster König und Herr!

Bereits legte ich mein siebzigstes Jahr zurück, war aber nie, selbst in der bedrängtesten Lage, aus tiefster Ehrfurcht nie so dreist, vor der Majestät mit einer Bitte zu erscheinen, weil ich selbst zu gerecht bin, mir, wo ich dem Staate nie wesentliche Dienste leistete, Bitten zu erlauben.

Dennoch aber habe ich, neben meinen mühsamen Nahrungsgeschäften ohne Rücksicht auf Gewinn und eitle Ehre, meine Zeit zum allgemeinen Nutzen angewendet; denn ausser allen hebräischen Gedichten, die meine Nation unter vorigen Regierungen allhier und anderswo unterthänigst dargebracht und welche Früchte meiner schwachen Muse waren, habe ich grosse Werke in hebräischer Sprache geschrieben, von welchen bereits 12 in Druck erschienen, auch von den berühmtesten christlichen Gelehrten wohl aufgenommen und angeführt worden sind.

Von diesen aber ist nur Eines ins Deutsche übersetzt in Druck erschienen und dieses ist: das erste von den 6 Heften der sogenannten Moseide oder hebräisch שירי תפארת, welches ich unterm 16. September 1795 die Ehre hatte allerunterthänigst Ew. Königl. Maj darzubringen und auch damals dafür durch eine unterm 21. selbigen Monats erlassene Allergnädigste Antwort mich beglückt zu sehen. Mein Herz freut sich, sowie das Herz jedes treuen Unterthanen, einen König, der wie Ew. Maj. soviel Güte mit Gerechtigkeit in sich vereint und thätig ausübt, den Thron besteigen zu sehen, wozu ich auch

mit tiefster Ehrfurcht mich erdreiste Glück zu wünschen und den Himmel flehe, dieses theure Kleinod bis in das späteste Alter, der Welt zu schenken.

Wäre ich nun so glücklich, dass Ihro Königl. Maj. an erhaltenem ersten Heft der Moseide einiges Wohlgefallen gefunden hätten, so würde ich jetzt da das längst übersetzte und zum Druck fertigliegende zweite Heft, zu dessen Herausgabe ich in der gelehrten Zeitung aufgefordert werde und woran dürftige Umstände mich verhindern — so dreist sein, Ew. Königl. Maj. allerunterthänigst anzuflehen, dass Allerhöchstdieselben als oberster Beförderer der Wissenschaften geruhen möchten, dieses Werk mit einer Unterstützung Allergnädigst zu begleiten. Sämtliche 5 übrigen Hefte abzudrucken beträgt Summa Rthlr. 750, die Hälfte dieser Summe wird durch Subscribenten ersetzt, und um einen Beytrag zu der noch fehlenden Hälfte wage ich hiermit Ew. Königl. Maj. anzuflehen. Der Himmel wird Ew. Maj. Milde belohnen und viele Andere mit mir gebührenden unterthänigsten Dank wissen.

Der ich in tiefster Ehrfurcht lebenslang verharre
Ew. Königl. Majestät
allerunterthänigster Knecht
Hartwig Wessely.

Berlin, den 22. Dezember 1797.

Hartwig Wessely, der Schreiber des eben mitgeteilten Aktenstücks ist den Lesern dieser Zeitschrift keine unbekannte Persönlichkeit. Seine Biographie ist mehrfach geschrieben worden; Graetz hat ihm in seiner Geschichte der Juden eine längere Charakteristik gewidmet, die, wie die den Aufklärern zu teil gewordenen Schilderungen überhaupt, mit dem wackeren und verdienten Manne etwas streng ins Gericht geht. Trotzdem soll an dieser Stelle nicht der Versuch gewagt werden, eine neue Biographie oder Schilderung Wesselys zu geben; nur wenige Worte

über den Fundort des vorstehenden Aktenstücks und einzelne Notizen zu seiner Erklärung seien hier mitgeteilt.

Bei Studien ganz anderer Art wurde mir im geheimen Staatsarchiv zu Berlin auch das Vorstehende vorgelegt. Es befindet sich in den Akten aus dem Kabinet König Friedrich Wilhelm III. Rep. 89 Nr. 36. B.[1]) Es ist auf einem grossen Stempelfoliobogen geschrieben. Während die übrigen in demselben Bande enthaltenen Schreiben, zumeist wie dieses Bittgesuch an den König, fast alle am Kopf mit einer teils zustimmenden, teils ablehnenden Verfügung versehen sind, ist bei diesem nichts bemerkt. Trotzdem ist es von dem betreffenden Beamten gelesen worden, wie manche Bleistiftstriche unter verschiedenen Stellen des Briefes dartun. So ist z. B. der Passus, dass 12 Bände im Drucke erschienen sind, ferner der von einer Zusendung des ersten Teils und Beantwortung dieses Schreibens aus dem Jahre 1795, endlich die eigentliche Bitte um Unterstützung mit solchen Strichen versehen.

Die aus dem Bittschreiben sich ergebende Tatsache, dass Wessely sich an einen preussischen König oder an zwei wandte, ist nicht uninteressant. Unser Brief ist eine Art Huldigung an den vor kurzem, 16. November 1797, zur Regierung gelangten Herrscher, auf den, wie jeden neuen Regenten, die Schriftsteller grosse Hoffnungen setzten. Das oben erwähnte Schreiben aus dem Jahre 1795 ist bisher nicht bekannt; es muss also dahingestellt bleiben, ob Wessely es an denselben Adressaten, den damaligen Kronprinzen, oder nicht doch an den in jenem Jahre regierenden König Friedrich Wilhelm II. gerichtet hat. Dass der Brief aus Berlin datiert ist, darf nicht Wunder nehmen. Denn aus der von Graetz XI. 163 mitgeteilten Tatsache, dass

[1]) In demselben Fascikel befindet sich auch ein Brief von S. G. Lowe, mit dem dieser das zweite Heft seiner »Bildnisse Berlinischer Gelehrter« übersendet und darauf hinweist, dass er auch schon früher das erste Heft, das vielen Beifall gefunden, eingesendet habe.

Wessely sich in den 90-er Jahren von den Vertretern der aufklärerischen Richtung abwandte, darf nicht der Schluss gezogen werden, dass er damals Berlin verliess; vielmehr ist er nach einer Notiz seines Biographen Meisel erst kurz vor seinem am 28. Februar 1805 erfolgten Tode nach seiner Geburtsstadt Hamburg zurückgekehrt.

Sehr merkwürdig ist in unserem Briefe die Notiz, dass Wessely Autor aller bei den Huldigungstagen und bei anderen festlichen Gelegenheiten den Mitgliedern der königl. Familie übergebenen hebräischen Gedichte ist. Solche Gedichte sind vielfach im 2. Bande meiner Geschichte der Juden in Berlin und in verschiedenen Jahrgängen der von mir herausgegebenen Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland gedruckt oder erwähnt. Die meisten der mir bekannteu tragen keinen Namen eines Autors; nach den Aeusserungen unseres Briefes dürften sie alle Wessely zugewiesen werden[1]).

Die christlichen Gelehrten, die Wessely als seine Gönner nennt, sind Hufnagel, Spalding, Michaelis, Eichhorn, Generalsuperintendent Adler in Schleswig, vielleicht auch Herder, denn alle diese werden von Meisel als Korrespondenten Wesselys genannt. (In dem zu Weimar aufbewahrten Nachlasse Herders befinden sich keine Briefe Wesselys).

Die 12 Werke, die Wessely, wie er angibt, in hebräischer Sprache geschrieben hat, sollen hier nicht einzeln aufgezählt werden. In Meusels (nicht zu verwechseln mit dem oben mehrfach genannten Meisel) »Gelehrtem Deutschland« VIII 465 fg. Lemgo 1800 werden 10 verschiedene Werke genannt; da die Moseide in ihrem hebräischen Texte, wie dort angeführt, 3 Teile hat, so würde die von

---

[1]) M. Brann weist mich darauf hin, dass aus Breslauer Akten Wesselys Autorschaft eines Breslauer Gedichts hervorgeht. Er war von D. Friedlaender und D. Itzig empfohlen worden und erhilt ein Honorar von 100 Thalern.

unserem Briefschreiber gegebene Zahl völlig stimmen. (Bei Zedner S. 777 werden 12 bis 1797 erschienene Werke aufgezählt.) Aus dieser Meusel'schen Zusammenstellung sei erwähnt, dass vor dem 3 Teil der genannten Dichtung das Bild des Autors sich befindet. Zur Ermöglichung der Fortsetzung des hebräischen Textes hatte sich in Berlin ein Comité gebildet, dem Josef Muhr, Isr. Jacobsohn, R. S. Gumperz, J. Herz Beer angehörten. Die folgende Notiz (a. a. O. Band 11, Seite 741) ist der Mitteilung wert: »Blumen auf dem Grabe des verewigten Hartwig Wessely, bestehend in der mit allgemeinen Beifall gehaltenen hebräischen Trauerrede am Begräbnistage vom Notarius A. Meldola; nebst einer hebräischen Grabschrift von demselben; ferner die Beschreibung der hinterlassenen Werke des Verewigten und die Gedanken des Herrn Dr. W. F. Hufnagel über dessen Moseide. Hamburg 1805.«

Vielleicht regt die obige Mitteilung zu erneutem Studium des tüchtigen Mannes an. Wenn sie namentlich die Anregung geben könnte, dass jüngere Forscher die Provinzialarchive durchsuchten, um Beziehungen jüdischer Gelehrter und Schriftsteller zu den Staatsbehörden zu ermitteln, so hätte sie ihren Zweck reichlich erfüllt. Denn in dieser Richtung bleibt noch so gut wie Alles zu tun.

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Fortsetzung).

Graetz hat ferner nicht nur neue Quellen erschlossen, er hat den bereits erschlossenen nicht selten neue Gesichtspunkte und überraschende Aufklärungen abgewonnen. Er verstand es besonders, jüdischen Berichten, die fast verblasst schienen oder gar unglaubwürdig klangen, durch Aufspürung schwer erkennbarer Parallelen und Belege bei nichtjüdischen Schriftstellern den farbenfrischen Hintergrund oder die lebensvolle Wirklichkeit oder doch den tatsächlichen Kern zu rekonstruiren, und suchte bald mit mehr bald mit weniger Glück überall Mittelglieder und Ergänzungsstücke heraus zu finden und einzufügen. Als er mit dem Mut der Begeisterung an das kühne Werk ging, war die jüdische Geschichte zumeist noch ein weites, unübersehbares Trümmerfeld, über welches flammende Ereignisse ihre Lava ergossen, der Staub der Jahrtausende sich niedergeschlagen hatte. Nur einzelne Ruinen und litterarische Schöpfungen ragten aus der weiten unwegsamen Oede der trostlosen Verwüstung spärlich hervor; sonst gab es weder Steg noch Spur, um sich in diesem Labyrinth von Trümmern, Schutt und Gestrüpp zurecht zu finden. Allerdings hatten die grossen Schöpfer der jüdischen Wissenschaft, Zunz und Rapoport, welche noch immer nicht, ihrem ausserordentlichen Ver-

dienst entsprechend, nach Gebühr von unseren Glaubensgenossen gewürdigt sind, bereits ihre trefflichen, grundlegenden Vorarbeiten gefördert; weite Strecken waren wohl von ihnen erfolgreich aufgeschlossen und fruchtbar gemacht worden, dieselben glichen jedoch nur kleinen oder grösseren Inseln in dem wüsten Schuttmeer, sie boten keinen Überblick über das Ganze, reichten nur selten über das litterarische Gebiet hinaus und führten nicht zu den das Gesamtgebiet beherrschenden Knotenpunkten. Hierin hat sich Graetz vornehmlich als Pfadfinder betätigt. Welche Zeit er auch behandelt, wie sehr er den Einzelheiten auf den Grund zu gehen sucht, sein Blick bleibt unverwandt auf das Ganze gerichtet, allenthalben will er durch das wild wuchernde Buschwerk einen Weg schlagen, oder aus den umher verstreuten Splitterstücken und ihren Bruchflächen die Adern und Linien erkennen, an denen sich die wesentliche Richtung und der Verlauf des historischen Prozesses verfolgen lässt. Durch die Energie, mit der er grosse Gedankenmassen fast spielend zu bewältigen und zu gruppiren versteht, durch die Klarheit, mit der er in seinen gelehrten Exkursen das Für und Wider disparater Berichte, Belege und Indizien einander gegenüberstellt, um dann mit geschickter Hand den leitenden Faden aus dem verknäuelten Durcheinander herauszugreifen und festzuhalten, durch die Entschiedenheit, mit der er, auch auf die Gefahr zu irren, zu allen Ereignissen und Persönlichkeiten scharf Stellung nimmt und seiner Stellungnahme einen unumwundenen, kräftigen Ausdruck gibt, ist es ihm gelungen, in das öde und wirre Chaos des geschichtlichen Stoffes Licht und Uebersichtlichkeit, Ordnung und System zu bringen. Man vergleiche einmal die Betrachtungen, welche er als »Einleitung« einzelnen Teilen seines Werkes, wie dem 4., 5., 7. vorausgeschickt, um den glücklichen Blick zu würdigen, mit dem er die treibenden Ideen und die orientirenden Punkte herauszuheben und zu fixieren

versteht; es ist dies nicht bloss in grossen und allgemeinen Zügen hingeworfen, es wird auch im Einzelnen ausgeführt.

Um doch das eine oder andere Beispiel dafür beizubringen, wie unser Historiker auf solche Weise die geschichtliche Forschung gehoben und auch bereichert hat, sei auf das Kapitel vom Gaon Saadiah (Bd. 5) hingewiesen, der von Rapoport ans Licht gezogen worden, über den Geiger dann wertvolle Aufschlüsse gegeben, dessen epochemachende Bedeutung und schriftstellerische Tätigkeit erst von Graetz in das volle Licht gerückt wurde. — Chasdai Kreskas ist in seinem hochbedeutsamen Einfluss auf philosophischem und sozialem Gebiet erst von Graetz wieder erkannt (Bd. 8) und gewürdigt worden. — Der grosse Religionsdisput von Tortosa, über den eine gute jüdische Quelle berichtet, ist doch erst durch eine scharfsinnige Konfrontation dieser Quelle mit christlichen Mitteilungen in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner politischen Tendenz (Bd. 8) klar gestellt worden. Aus dem sagenhaften Zwielicht, das die Schwärmer David Rëubeni und Salomo Molcho umspielte, und dem man keinen grösseren Glauben als etwa einer Hallucination und Phantasterei beizulegen geneigt war, hat Graetz (Bd. 9) die abenteuerliche Wirklichkeit herausgefunden. Er besass eben einen merkwürdigen Instinkt für die Realität von Tatsachen, so verwunderlich sie auch erschienen, und dazu eine seltene Sagazität, um einen entstellten Text auf seinen tatsächlichen Inhalt zu verstehen und zu emendieren.

Solche Eigenschaften hatten ihn befähigt die talmudische Denk- und Ausdrucksweise erfolgreich in die moderne Empfindung und Anschauung zu übertragen und eine musterhafte Anleitung zu geben, wie man die Schriften der talmudischen Zeit als wertvolle Geschichtsquellen kritisch zu verwerten und auszu-

nutzen habe. Die nichtjüdischen Gelehrten und Ungelehrten waren schnell fertig damit, was so häufig auf diesem Schriftgebiet unverständlich oder befremdlich lautet, als talmudische Unwissenheit oder rabbinischen Aberwitz zu erklären, und die Männer der jüdischen Aufklärungsperiode schwankten zum mindesten, ob sie nicht solcher Verurteilung beipflichten müssten. Graetz wies nun nachdrücklich darauf hin, dass gerade in den historischen Relationen meist eine heillose Verwüstung des Textes eingerissen sei, welche repariert werden müsse. Ebenso liege zuweilen bald eine pragmatische, bald eine tendenziöse Ausgestaltung der geschichtlichen Ueberlieferung vor, oder es haben legendäre Schichten um einen tatsächlichen Kern sich abgelagert, der eben herauszuschälen sei; ganz abgesehen davon, dass die plastische Ausdrucksweise der Rabbinen einem fremden Anschauungskreis entlehnt, durch moderne Begriffe ausgelöst werden müsste.

Um auch hiefür eine Probe beizubringen, so wird in einer altrabbinischen Chronik Seder olam rabbah berichtet, dass von dem Krieg des Vespasian bis zum Kriege des Titus (טיטוס) 22 Jahre abliegen. Ist es schon unhistorisch und unberechtigt, zwischen einem Krieg des Vespasian und einem solchen des Titus zu scheiden, so bleibt die Zeitangabe von 22 Jahren schlechterdings unbegreiflich; dieselbe unverständliche Scheidung zwischen einem Krieg des Vespasian und des Titus wiederholt sich auch in der Mischnah zum Schluss des Traktats Sotah. Graetz änderte nur einen einzigen Buchstaben ט in ק und liest statt טיטוס (Titus) vielmehr קיטוס (Kitus) = Quietus. Damit hat er einen palästinensischen Aufstand unter Lucius Quietus entdeckt, über den freilich nichts Näheres zu erfahren ist, dessen Existenz aber ausser Zweifel steht; merkwürdigerweise ist diese ebenso einfache, wie geistvolle Konjektur durch eine handschriftliche Lesart

bestätigt worden[1]). — Nicht minder seltsam klingt eine Erzählung (Sabbath 17a): »Man steckte ein Schwert in's Lehrhaus und sagte: wer will, darf hineingehen, aber Niemand darf herausgehen u. s. w.« Graetz löst dieses Rätsel: eine terroristische Synode, in dem ersten Jahr der Revolution gegen Nero von den Schammaiten in Scene gesetzt![2]) wie er überhaupt den Gegensatz zwischen der Schule Hillel's und Schammai's nicht bloss als einen theoretischen, sondern als einen politischen erfasst und in den verbissenen Zeloten die extremen Schammaiten wieder erkannt hat. »Ein anerkennenswertes Verdienst hat sich »Graetz durch Aufdeckung dieser bis dahin von niemand »recht gewürdigten Tatsache (der terroristischen Synedrial-»sitzung) erworben, welche an sich sehr bedeutsam erscheint »und noch mehr Beachtung fordert wegen anderer sich »daran knüpfenden Ergebnisse . . . Jedenfalls ist ein zwei-»tes Verdienst des Herrn Graetz, nämlich die Benützung der »Megillath Taanith als Geschichtsquelle und die Ermittlung »der Angaben derselben, wenn auch manches noch zwei-»felhaft bleibt, von gleich grosser Bedeutung,« so urteilt der Historiker[3]) Jost, gewiss ein spruchbefugter Richter in diesen Dingen.

Wo soviel Licht ausstrahlt, kann es auch an Schatten nicht fehlen. Die Kehrseite seiner hohen Vorzüge zeigt sich darin, dass er seine Subjektivität zuweilen stark vorwalten lässt, dass er bei seinen Hypothesen allzusehr nach klarer, scharfer Bestimmtheit strebt, während die Ereignisse häufig ineinander fliessen, die Charaktere oft vielleicht wechselnden, widersprechenden Stimmungen und Motiven nachgeben, die Texte möglicherweise von ihren Verfassern eine uns gar nicht mehr verständliche, un-

[1]) Vgl. Band 4, Zweite Auflage Not. 14. —

[2]) B. 3. Zweite Auflage, Not. 26.

[3]) Jost, Gesch. des Judentums und seiner Sekten. Abt. 1 S. 437. Anm. 3.

berechenbare, selbst irrationelle Wendung erhalten haben. Es kann überhaupt doch nicht Wunder nehmen, wenn bei einem geschichtlichen Riesenwerk von zwölf umfangreichen Bänden, — wo stets durch das Unterholz kleinlicher Einzelberichte der zu einer pragmatischen Betrachtung des Geschehens führende Pfad aufgefunden wird, neue Tatsachen oder doch neue Gruppirungen ermittelt werden — einzelne Inkorrektheiten, menschliche Versehen und Verstösse mitunterlaufen. Derartige Mängel und Schwächen verschwinden vor dem Reichtum des Dargebotenen, vor der Grösse der Leistung. Perspektive, lebendige Charakteristik, scharfe Zeichnung, leuchtendes Kolorit verdankt die jüdische Geschichte einzig und allein seiner phantasievollen Feder; er hat dadurch neue Probleme angeregt, hat die historischen Typen geschaffen, er hat gleichsam das ganze Kartennetz für die jüdische Geschichte vorgezeichnet. Als sein höchstes, von keinem Anderem bisher erreichtes Verdienst muss jedoch gerühmt werden, dass er durch sein gemeinfassliches, hinreissendes Wort sich in allen Schichten seiner Glaubensgenossen Eingang verschafft[1]),

[1]) Graetz hat mit grossem Geschick, um den Fluss der Erzählung nicht durch trockene, gelehrte Exkurse zu unterbrechen, jeden Band seines Werkes in zwei Teile geschieden, gleichsam in einen exoterischen Teil, für alle zugänglich, und in einen esoretischen, für den Fachmann bestimmt. Der letztere Teil befindet sich am Schluss als Beigabe und enthält den gelehrten Notenapparat, in welchem über die Methode, über die mehr oder minder zwingenden Schlussfolgerungen und Voraussetzungen, die zu den in der Geschichtsdarstellung vorgetragenen Resultaten geführt baben, Rechenschaft gegeben wird, in welchem alles niedergelegt ist, was der Verfasser als Gelehrter, an neuen Tatsachen, Daten und Gruppierungen gefunden und gefördert hat. In diesen Noten, die in gewissem Sinne die Werkstatt darstellen, um den vom Verfasser selbst herbeigeschafften wissenschaftlichen Rohstoff zu den für den Geschichtsaufbau geeigneten Werkstücken zu verarbeiten, ist ein ebenso reiches, wie neues Material nicht bloss aus handschriftlichen Funden, sondern oft

in ihnen das Bewusstsein einer trotz aller Verfolgungen und Erniedrigungen ruhmvollen Vergangenheit wieder angeregt und den Glauben an die geistige Zukunft Israels neu geweckt hat. Mit der Energie und Glut seines Temperamentes hatte er gleichsam das eigene Dasein in die Vergangenheit seines Stammes getaucht, hatte er sich in die geheimsten Regungen der jüdischen Volksseele versenkt. »Wie ein vertrauter Bekannter und Genosse wandelt er« unter den Rabbinen, Philosophen und Dichtern, deren Physiognomien er zeichnet; man merkt es ihm an, wie bei bevorstehenden Stürmen Furcht und Hoffnung, bei hereinbrechenden Katastrophen Angst und Qual durch seine Brust wogt und wühlt, und man wird von diesen Gefühlen mitergriffen. Er zittert beispielsweise bei dem Gedanken an die Schmach und das Unheil, dass die Verirrung des Pseudomessias Sabbathai Zewi über Juda heraufbeschwören wird, und tröstet sich mit der Fülle des Lichtes, das gleichzeitig aus jüdischem Quell in Spinoza über die Welt heraufzieht, indem er Beide, wie es seine mit Vorliebe geübte Weise ist, Menschen und Ereignisse durch ihren Gegensatz sich beleuchten zu lassen, als grellen Kontrast einander gegenüberstellt, Beide aus demselben spekulativen, das Unendliche suchenden Trieb des Juden-

---

aus ganz unvermuteten, scharfsinnig aufgespürten und entlegenen Quellen zusammengetragen. Eine staunenswerte Fülle von Gelehrsamkeit wird aufgespeichert und für die wissenschaftliche Forschung nutzbar gemacht, und all dies meist so gründlich durchgearbeitet und so klar durchleuchtet, dass dieser Teil schon für sich allein eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges bedeutet. Diese Noten werden von dem unvergesslichen David Kaufmann s. A. sehr treffend den Kellern einer Zettelbank verglichen, in denen das kostbare Edelmetall und der reiche Baarvorrat gelagert wird, um die in Umlauf befindlichen Scheine und Wechsel jederzeit zum vollen Wert einlösen zu können. Ebenso sollen die Noten für die Ausführungen des Textes die erforderlichen Garantien bieten und ihre Zuverlässigkeit auch dort sichern, wo sie auf bisher unbekannte Forschungen hinweisen.

tums hervorgegangen, Beide schliesslich von ihrem jüdischen Ursprung sich lösend, der Erstere, von dem mystischen Irrlicht verlockt, in dem moralischen Sumpf schwindelhafter Verworfenheit versinkend, der Letztere, von philosophischem Geist getragen, zur wetterlosen aber kalten Höhe eines idealen Weisen sich emporschwingend[1]). Seiner schöpferischen und zugleich warmblütigen Gestaltungskraft ist es gelungen, in die kalte Atmosphäre stumpfer Gleichgültigkeit, welche sich immer erstarrender über die Gemüter der jüdischen Glaubenswelt ausbreitete, den warmen erlösenden Frühlingshauch zu leiten und das allgemeine Interesse für den Geist und die Geschichte des Judentums neu zu beleben. Der populärste Schriftsteller innerhalb der jüdischen Wissenschaft, konnte er den für einen jüdischen Autor beispiellosen Erfolg verzeichnen, dass sein so bändereiches Werk, welches nur auf gelehrte Leser berechnet schien, in verhältnismässig kurzer Zeit es auf drei Auflagen, ja in einigen Teilen sogar zu einer vierten Auflage gebracht hat; dasselbe ist überhaupt Gemeingut der gesamten Glaubensgenossenschaft geworden und wurde in alle Weltsprachen übersetzt, in's Englische, in's Russische, und last not least ins Hebräische[2]).

---

[1]) Band 10, cap. 6 und 7.

[2]) Die französischen, englischen und hebräischen Übersetzungen seiner Geschichte hat Graetz zumeist selbst überwacht und die Aushängebogen zum grössten Teil durchgesehen. Die französische Übersetzung wurde von seinem Freunde M. Hess, einem sozialistischen Schriftsteller, dem Verfasser von „Rom und Jerusalem« angefertigt. Der dritte Band wurde zuerst übersetzt und erschien unter dem Titel »Sinai und Golgotha" (Paris 1867). Darauf folgte der sechste mit der Bezeichnung »Les Juifs d'Espagne«. Der Krieg von 1870 hatte die deutschen und französischen Juden einander überaus entfremdet, so dass die Fortsetzung des Werkes abgebrochen wurde und erst in den achtziger Jahren wieder aufgenommen werden konnte. Bei der englischen Übersetzung wurde mit dem vierten Band begonnen (New-York 1873), Übersetzer war James H. Gutheim auf Veranlassung der

Die einzige Förderung, die Graetz dabei erfahren, ging von einem Literaturverein aus, den Dr. Ludwig Philippson, der genialste und fruchtbarste Journalist des Rabbinertums und dazu ein ungewöhnliches, erfolgreiches Organisationstalent, 1855 unter dem Namen »Institut zur Förderung der israelitischen Litteratur« ins Leben gerufen. Für einen durchaus mässigen Jahresbeitrag wurden mehrere sehr gute Bücher alljährlich geliefert, unter welchen allerdings meist ein Geschichtsband von Graetz die pièce de résistance bildete. Dadurch war seiner Geschichte von vornhinein eine grosse Vorbereitung gesichert, anderseits aber wurde auch das »Institut« so wirksam durch die Graetz'schen Bücher getragen, dass dasselbe, als Graetz den letzten (elften) Band wegen Differenzen mit Philippson aus diesem Verlag zurückzog, sich nicht lange mehr halten konnte. Dahingegen hat es dem Historiker an zahlreichen Anfeindungen, Eifersüchteleien und Nörgeleien nicht gefehlt. Man benützte ihn allenthalben und sekretierte ihn am liebsten. In der ersten Zeit namentlich mäkelte und meisterte man an seiner Arbeit herum, als wenn jeglicher Banause, der in seinem beschränkten Kreise als kenntnisreicher Talmudist angesehen wurde, nur die Feder anzusetzen brauchte, um solch eine Geschichte viel besser zu schreiben und richtiger zu gestalten. Als man später jedoch anerkennen musste, geschah es meist nur mit halber Stimme und mit sauersüsser Miene. Die jungen Theologen beider

zweiten American Jewish Publication Society. Als Graetz im Jahre 1887 London besuchte, wurde die englische Übersetzung des ganzen Werkes von dort aus in Angriff genommen und durchgeführt. Sowohl die französische wie die englische Übersetzung bildeten zugleich eine Umarbeitung des deutschen Originals, indem Graetz nicht bloss die Resultate der neuesten Forschungen hineingeflochten, sondern auch der Geschichte der Juden desjenigen Landes, in dessen Sprache die Übersetzung erfolgte, eine besondere Berücksichtigung zuwandte. Die hebräische Übersetzung wurde zuerst von Kaplan und dann von Rabbinowicz besorgt.

extremer Richtungen nach rechts wie nach links konnten sich nicht genug tun, ihm im Einzelnen allerlei Verstösse und Irrtümer nachzuweisen, ohne zu ahnen, dass sie ihn dabei grösstenteils mit seinem eigenen Fett beträufelten, und ohne zu begreifen, dass ein solches Monumentalwerk sich der kleinen Flecken und Verbildungen gar nicht erwehren könne. Mit seinem einstigen Lehrer Samson Raphael Hirsch war es darüber zu einem vollständigen Bruch gekommen. Derselbe war von Nikolsburg nach Frankfurt a. M. als Rabbiner einer kleinen, jedoch opferfähigen, für ihn begeisterten Privatgemeinde übergesiedelt und bald darauf mit einer Monatschrift »Jeschurun« hervorgetreten. Mit leidenschaftlicher Heftigkeit fällt er im zweiten und dritten Jahrgang über die beiden von Graetz veröffentlichten Geschichtsbände her, um über die Irrlehren des Verfassers ein vernichtendes Glaubensgericht abzuhalten, eine gewisse Verbitterung lässt sich dabei nicht verkennen, die Kritik mag wohl noch mehr als dem Buch dem jüdisch theologischen Seminar zu Breslau gegolten haben. So gleichgiltig Graetz jeden Ausfall gegen seine Person hinnahm, den er freilich mit kurzem und scharfen Worten heimzuzahlen pflegte, die Befehdung der jungen Lehranstalt war etwas, was er nie verziehen hat, und so wurden auch die letzten losen Fäden, welche diese beiden Männer bisher doch noch verbunden, für immer zerrissen. Im Uebrigen liess sich seine arbeitsfrische, lebensfrohe Natur von alle dem nichts anfechten, auch der durchschlagende Erfolg seiner Schriften wurde dadurch nicht im mindesten aufgehalten. Mit besonderer Genugtuung erfüllte ihn die Auszeichnung, als er im Dezember 1869 von der preussischen Regierung zum Honorarprofessor an der Breslauer Universität ernannt wurde; der schwache Punkt seines Lebens, gegen den seine heimischen Gegner ihre Pfeile mit Vorliebe richteten, der Mangel an einem zunftmässigen Stufengang

der gelehrten Laufbahn, ward durch diese behördliche Anerkennung wesentlich ausgeglichen und saniert.

Mit dem Erscheinen des elften Bandes im Jahre 1870 hatte er die jüdische Geschichte von der Erhebung der Makkabäer bis dicht auf die Gegenwart — 1848 — durch neun Bände hindurch in ununterbrochener Aufeinanderfolge hinabgeführt. Es galt jetzt, um das Werk zu vervollständigen und abzuschliessen, die Uranfänge des Judentums, die biblische und vormakkabäische Zeit zur Darstellung zu bringen. Graetz hat dieser Partie die angelegentlichste Sorgfalt gewidmet und auf ihre Darstellung grossen Wert gelegt, weil er die Behandlung gerade dieser Geschichtsperioden für eine der schwierigsten Aufgaben hielt. Sie war natürlich nicht ohne bibelexegetische und textkritische Forschungen zu lösen, für solche jedoch glaubte sich Graetz besonders befähigt und berufen, wie er ihnen sein ganzes Leben hindurch mit besonderer Vorliebe obgelegen. Ehe er jedoch an die Geschichtserzählung von Israel und Altjuda herantrat, drängte es ihn, das heilige Land Israels, das er so oft mit seiner Seele suchte, auch mit eigenen Augen zu schauen. Es war wohl ebenso sehr der Drang der Sehnsucht, wie ein künstlerischer Trieb, der ihn unwiderstehlich nach Palästina zog, um den weihevollen Stätten, welche die Unterlage und die Zeugen jener altehrwürdigen, merkwürdigen Begebenheiten gewesen, für die Schilderung dieser Begebenheiten die lokale Farbe und Stimmung abzulauschen. Schon 1865 hatte er eine Palästinafahrt geplant, aber erst im März 1872 konnte er, als sich zwei Freunde ihm anschlossen, den Plan ausführen. Da er dabei nur auf seine engen Privatmittel angewiesen war, auch auf seine Reisegefährten Rücksicht zu nehmen hatte, so konnte ihn wohl die dabei gewonnene wissenschaftliche Ausbeute nicht recht befriedigen, er hatte indess gefunden, was zu suchen er eigentlich ausgezogen war; hatte er doch Eindruck, Schwung und Begeisterung heimgebracht. In

schnellem Fluge veröffentlichte er nun von 1874 ab hintereinander die zwei, beziehungsweise drei[1]) ersten Teile über die biblische und vormakkabäische Zeitepoche und schloss 1876 die Kette seiner Geschichtsdarstellung ab, indem er die ersten Glieder anfügend das Ganze krönte. Das Wort, mit dem er kühn hervorgetreten, als er 1854 mit dem vierten Band seine historische Laufbahn eröffnete, »eine Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart nach den Quellen neu zu bearbeiten«, war jetzt glänzend eingelöst. Ein Werk war vollendet, das grossartig in seiner Conception, klar und durchsichtig in seiner Ausführung, fesselnd und anziehend in seiner Darlegung den Weg zum Herzen seiner Glaubensgemeinde nicht verfehlt hat, über das die Gegenwart bisher nicht hinausgekommen ist, das der jüdischen Geschichtsschreibung die bleibenden orientierenden Grundlagen geschaffen hat. Durch die mancherlei kleinen Schlacken und Verfehlungen, wie sie ja jeder menschlichen Arbeit anhaften, wird an dem Gesamteindruck nichts geändert; mögen auch vielfach im Einzelnen die Tatsachen durch Erschliessung ungeahnter, verborgener Quellen korrigiert und bereichert werden, auf die allgemeinen Gesichtspunkte, die pragmatischen Anschauungen, die bewegenden Ideen, wie er sie aus den schwer zu verfolgenden Zuflüssen und Abflüssen im Stromlauf der jüdischen Geschichte erkannt und fixiert hat, wird man immer wieder zurückkommen müssen. Graetz' Geschichte der Juden, so voluminös auch ihr Umfang ist, wird dem eisernen Bestand der jüdischen Litteratur einverleibt bleiben.

---

8. Der Exeget.

Die zwei oder vielmehr drei ersten Teile des Geschichtswerkes greifen bereits in die bibelexegetischen

[1]) Der zweite Band hatte einen solchen Umfang genommen, dass er ihn in zwei Abteilungen zerlegen musste, von denen jede die stattliche Zahl von fast 500 Seiten umfasst.

Studien über und zeigten daher in ihren Vorzügen und Schwächen alle Merkmale seiner bibelkritischen Exegese. Es schien fast, als wenn Graetz nur die Fertigstellung der nachmakkabäischen, bis an die Gegenwart herangerückten Geschichte des Judentums abwarten wollte, um alsdann die zweite Phase seiner schriftstellerischen Tätigkeit mit voller Kraft aufzunehmen. Diese zweite Phase seiner litterarischen Wirksamkeit, die er sich ebenfalls als Lebensziel gestellt, galt der Exegese und der Kritik der biblischen Schriften, sie beginnt 1871 und hat ihn seitdem unaufhörlich beschäftigt, bis ihm der unvermutete Tod die bibelkritische Feder aus der Hand nahm. Man musste diese Phase eigentlich schon von 1869 ab datiren, denn als Zacharias Frankel, um sich in seine Forschungen über den sogenannten Jerusalemitischen Talmud zu vertiefen, die Redaktion der »Monatsschrift« 1869 an Graetz zur Fortführung übergab, eröffnete der letztere seine Redaktion sofort mit einem Artikel über »Die Ebjoniten des alten Testaments,« veröffentlichte in den nächsten Jahren eine Reihe von Aufsätzen über alttestamentliche Schriftauslegung und hebräische Sprachforschung, welche man teilweise als Vorarbeiten für die Geschichte der biblischen Zeit betrachten darf, und setzte diese Studien unablässig fast durch alle Jahrgänge bis 1887 fort, in welchem Jahre er zu seinem Leidwesen sich genötigt sah, das Erscheinen der Monatsschrift einzustellen.

Bei dem geringen Umfang des biblischen Schrifttums, in welchem uns all das vorliegt, was sich von der altisraelitischen Litteratur gerettet hat, bei dem mangelhaften Besitz an hebräischem Sprachgut, über den wir infolge dessen zu verfügen haben, bleibt selbst demjenigen Ausleger, der sich treu und sklavisch an das Wort und die Ueberlieferung hält, immer noch ein überaus weiter Spielraum für individuelles Ermessen und subjective Hypothesen, für welche nicht der bündige Beweis die Ueber-

zeugung schafft, sondern der Wille und das Gemüt; um wie viel mehr wird eine Persönlichkeit von so starker Subjektivität, von so scharfer Feinhörigkeit und kühner Kombination, wie Graetz, leicht zu Resultaten kommen, die einen schneidenden Gegensatz zu allen landläufigen Begriffen bilden, ohne dass sie in jedem und allem stets auf eine objektive, sichere Basis gestellt werden können. In der Tat sind seine Ergebnisse und Erläuterungen, die von einem leidenschaftlichen Streben nach voller Klarheit und Folgerichtigkeit beherrscht werden, oft von einer verblüffenden Originalität. Jedenfalls aber hat er allerlei neue Fragen in Fluss gebracht, viele fruchtbare Anregungen gegeben und manchen schönen Triumpf auf diesem strittigen Boden davon getragen. Mit solcher Kühnheit wird die Exegese zweier hagiographischer Bücher behandelt, welche 1871 unmittelbar auf einander folgten und mit denen er zuerst vor die Oeffentlichkeit trat. Koheleth (oder der salomonische Prediger, übersetzt und kritisch erläutert), dessen Entstehung bis in die Regierungszeit des Herodes hinabgerückt wird, und Schir ha-Schirim (oder das salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert), dessen Verfasser er der syrisch-mazedonischen Zeit zuweist. So sonderbar die Hypothesen betreffs der Abfassungszeit der beiden Bücher und manche andere Auffassungen den Leser berühren und stutzig machen, weil sie sich von allen bisher begangenen Heerstrassen überaus weit entfernen, man muss gestehen, dass die Hypothese über die Ursprungsperiode von Koheleth viel Bestrickendes für sich hat, man muss jedenfalls anerkennen, dass gut und geschmackvoll übersetzt worden, dass sehr instruktive Bemerkungen und Hinweise gegeben werden, dass die alten Uebersetzungen eingehend und aufmerksam herangezogen und benutzt sind. Im Kommentar zu Koheleth, welcher überhaupt denjenigen zum Hohelied an Wert übertrifft, finden sich zugleich interessante Aufschlüsse

über die griechische Uebersetzung. Ein wirkliches und bleibendes Verdienst hat sich Graetz als Exeget darin erworben, dass er stets auf Analogien aus der Mischnah und dem Talmud zurückzugreifen und namentlich den bibelkritischen Stoff, den die talmudische Litteratur bietet, auszubeuten sucht, wobei er neues Material beibringt und alles in scharfsinniger Weise für die Fragen der höheren Kritik fruchtbar macht.

(Fortsetzung folgt).

Isaak b. Mose Or Sarua.

Von J. Wellesz.

(Fortsetzung).

III. Die Einteilung und Redaction des Werkes.

Die ersten beiden Teile des Or Sarua unterscheiden sich von den neueren, von Benjamin Posen in Jerusalem 1877 und 1890 herausgegebenen in der Behandlung des halachischen Stoffes. Während jene das Gepräge eines Sammelwerkes, das Streben nach Sichtung des Materials und von einer systematischen Ordnung eben nur den Versuch zeigen, deren letzte Redaction nicht vom Verfasser herrührt, bilden diese auch zeitlich späteren Teile einen auf die talmudische Reihenfolge bezugnehmenden Commentar. Die ersten beiden Teile bestehen aus הלכות, die neuere Folge aus פסקים. Es fehlt dem Verfasser der ordnende Geist Maimûnis, darum spiegelt sein Werk die Eindrücke der böhmischen, deutschen und französischen Schulen wieder. Die verschiedenen Ansichten seiner Lehrer und Zeitgenossen treten aus dem Rahmen des Werkes heraus und erdrücken gewissermassen den Verfasser selbst. Allein Isaak b. Mose schwebte bei seinem Buche keineswegs der Codex Maimûnis als Muster vor — wie dies I. H. Weiss in seinem Dor Dor we-Dorschow behauptet — sondern die Halachoth des Alfassi galten ihm als Vorbild. Wie Alfassi, so ist es auch ihm nicht um die Entscheidung der Discussion, sondern um die Discussion selbst zu tun. Darum führt er die Erklärungen seiner Lehrer und Vorgänger, oft einen wörtlichen, immer einen sachlichen Auszug des strittigen Gegenstandes an, nimmt aber zumeist auf die bestehenden Verhältnisse Rücksicht und behandelt selbst

die jetzt nicht mehr gültigen Gesetze von diesem Gesichtspunkte aus.

Die Verschiedenheit der ersten beiden Teile von den neueren zeigen auch die den einzelnen Halachoth folgenden Nachschriften. Diese in gereimter Prosa abgefasst, finden sich im I. und II. Teile des Werkes am Ende einzelner Traktate und Kapitel und zeugen von einer partiellen Redaction derselben. Der III. und IV. Teil hat diese Nachschriften nur am Ende der Traktate und ist, eine festere Fügung aufweisend, einheitlicher und systematischer geordnet.

Nach der homiletisch-exegetischen Einleitung des Werkes, der haggadischen Erläuterung der Buchstaben, deren Permutation im Sinne des Sepher Jezira und der אותיות דר' עקיבא ein beliebtes Thema der deutschen Schulen war, finden sich in unserer Ausgabe die ה' צדקה, ein Abschnitt über die Mildtätigkeit, die mit dem Thorastudium innig vereint sein muss und auch in der Midraschliteratur mit Vorliebe behandelt wurde. Mit dem Werke selbst hängt aber die Einleitung, wie auch dieser Abschnitt nur lose zusammen; besonders Letzterer scheint ursprünglich unter den anderen Halachoth behandelt worden zu sein, wenn wir nicht annehmen wollen, dass die הלכות צדקה eine zweite Vorrede zum eigentlichen Werke bilden. Dafür spräche auch die äussere Symmetrie, die sich in der bewussten Ordnung des Stoffes zeigt. Den ersten Teil leitet der Verfasser mit Gen. XVIII, 19 לעשות צדקה ומשפט, den zweiten mit Exod. XV, 25 שם שם לו חק ומשפט ein, und diesem Plane gemäss behandelt er zuerst die Vorschriften der Mildtätigkeit. Doch lässt sich im ersten Teile des OS. eine planmässige Redaction der Materie nicht bemerken und die Sammlung der Halachoth oder die Abschrift derselben geschah erst nach dem Tode des Verfassers. Darauf deutet auch der Umstand hin, dass die I, p. 40 eingeschalteten Responsen den Verfasser als verstorben bezeichnen (תשובה מהר' המחבר

זצ"ל, ebenso p. 41), I 206a dagegen השיב אבא מארי שיחיה und ושוב מצאתי eine Bemerkung von Chajjim OS., die uns vermuten lässt, dass die Redaction des Werkes bei Lebzeiten des Verfassers wenigstens begonnen wurde.

A. Die Zeit der Abfassung, der Abschrift des OS.

Was nun fast mit Bestimmtheit anzunehmen ist und durch folgende Beweise erhärtet wird, ist die Tatsache, dass die verschiedenen Teile, die einzelnen Halachoth, nicht in einer Zeit gesammelt und abgeschrieben wurden. Dafür spricht Nachstehendes:

1. Seinen Lehrer R. Juda Sir Leon führt IOS. bald als lebend (שליט"א) I 22a, 24, 26ab, 34a, 45a, 49, 50a, 51a; bald aber als verstorben (זצ"ל) an: 45b, 50a.

In ה' צדקה bezeichnet er R. Eliëser b. Joël ha-Levi, R. Simcha aus Speyer, R. David Münzenburg als verstorben. In ה' קריאת שמע R. Simcha als lebend, R. Juda ha-Chassid als verstorben, in ה' תפלה R. Juda Sir Leon als lebend, R. Jonathan als verstorben, in ה' שחיטה Eliëser b. Joël ha-Levi als lebend (I 106a).

Nun starb R. Juda ha-Chassid im Jahre 1217, R. Eliëser b. Joël ha-Levi nach Gross' Annahme schwerlich vor 1235, R. Juda Sir Leon 1224 (Salomo Luria Rsp. 29). Wir können daher annehmen, dass das Werk nach 1217 und vor 1224, begonnen wurde. Die ה' צדקה aber wurden nach 1235 geschrieben.

2. Ein eigentliches chronologisches Datum, das Jahr 1240 findet sich in einem Rsp. des Abigdor ha-Kohen I 208b und das Jahr 1246 AS § 107 דקיימינן בשנת שש לאלף הששי.

3. I 199b lesen wir: מעשה בא לידי זה כשלשים שנה. Einen Zeitraum von nahezu 30 Jahren also nahm die Abfassung des OS. ein, das wäre mithin die Zeit von 1217 bis 1246.

Gegen den Beweis, der sich aus den Eulogieen erbringen lässt, könnte man nur das Eine einwenden, dass

diese nicht vom Verfasser selbst herrühren, sondern von den Abschreibern, welche die von IOS. stammenden Bezeichnungen nicht immer änderten, sondern teilweise beibehielten. Da jedoch die Abschrift des Werkes kaum vor der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts vorgenommen wurde, ist diese Behauptung nicht stichhaltig.

B. Wie ist das Werk OS. entstanden?

Isaak b. Mose erwähnt selbst, dass er לקוטים, Collectaneen, angelegt habe, welche Zunz mit dem von ChOS. Rsp. 4, 14, 43, 44 angeführten קובץ identificiert. Solcher לקוטים gedenkt IOS. I, 58b: ואני כתבתי בלקוטי ס"ם א"ע בירושלמי; II, 17a: מצאתי בלקוטי שעשיתי בשם יב"א; AS. § 291 כתבתי בלקוטי. Wir glauben annehmen zu dürfen, dass diese לקוטים diejenigen Notizen waren, die der Verfasser in den verschiedenen Schulen gesammelt hat und die später dem Werke als Grundlage dienten, dass unter קובץ jedoch das ganze Werk OS. zu verstehen sei.

In einer Zeit, in der die mündliche Mitteilung einer halachischen Ansicht das geschriebene Wort schon darum ersetzen musste, weil die Werke berühmter Talmudgelehrter und selbst der Talmud nicht verbreitet waren, erhielten diese לקוטים die Arbeit ganzer Jahrzehnte und waren die einzigen Hilfsmittel zur Sammlung des halachischen Stoffes. Von der Beschaffenheit dieser לקוטים geben uns Aufklärung die mit diesem Namen benannten Stellen des OS. R. Isaak zeichnet sich z. B. eine Stelle aus dem jerus. Talmud und eine Stelle aus dem Sifra auf, die er später nicht findet und die in seinem Exemplare nicht zu finden ist. Ferner legt er im Namen des Isaak b. Ascher לקוטים an; diese sind beiläufig identisch mit den Tossaphoth des Isaak b. Ascher (II, 17a וזה לשון תוספ' שנכתבו בשם יב"א). Wir sehen also, dass die לקוטים nicht nur Texte, sondern auch Erklärungen enthielten, Aufzeichnungen, die sich der wandernde Isaak b. Mose aus Büchern, die er nicht immer erhalten konnte,

gemacht, Ansichten der Autoritäten, die er für sich notiert hat. Likkutim führt er von Simson aus Sens zu ה' ערלה an und hält sie für unrichtig I 131 b ורואה אני כי אלו הליקוטין מן הדרך הישר נוטין כי אין ממש בכל מה שכתב. Abschreiben war das wesentlichste Mittel zur Verbreitung halachischer Ansichten; selbst die Texte wurden aus dem Exemplare des Lehrers oder einer bekannten Autorität copirt und mit demselben collationiert. I, 29 a ובספר רית שהועתק מספרו של רגמיה. B. Jakob Tam's Versionen stützen sich auf R. Gerschom's Autorität und auf Joseph Tobelem's Abschriften (II, 161 b vgl. R. Tam's Einleitung zu seinem ס' הישר). Es erinnern uns diese לקוטים an die סימנים und מגלת סתרים der talmudischen Epoche, ohne die selbst die Redaction des Talmud kaum verständlich wäre.

Ausser den Likkutim, die Isaak b. Mose sich angelegt hat, lagen ihm bei der Abfassung seines Werkes die Abschriften vor, die er sich verfertigt hat. So copirt er die Lesearten und die Ansichten seiner Lehrer (I 23 a העתקתי לשון מורי האריה; I 129 a העתק לשון מורי ר' יהודה; II 177 b, BM § 202. Darunter verstand IOS die Tossaphoth des R. Juda Sir Leon). Aus Eliëser b. Joël's אבי העזרי (II, 52 a, 180 a) und aus seinem יסוד (II, 156 a) macht er sich Aufzeichnungen. Ebenso notiert er Simson de Couçy's Entscheidung BB. § 111 und R. Joël ha-Levi's Frage BM. § 400.

Mündliche Ueberlieferungen (קבלתי, שמעתי, ספר לי, אמר לי) besass er von Eleasar aus Worms[1]), Eliëser b. Joël ha-Levy[2]), Jehuda ha-Chassid[3]), Jehuda Sir Leon[4]) und Simson aus Couçy[5]). Mittelbar hatte er Nachrichten von Amram Gaon[6]), Ephraim b. Isaak[7]), Eliëser b. Joël ha-

[1]) II, 30 a.
[2]) I, 95 b, 118 a, 122 a, 232 a, II, 16 a, 150 a, 171 a, 175 b.
[3]) I, 41 a, 109 b, II, 18 b, 78 b 177 b, AS. § 200.
[4]) I, 108 a, 196 b, II, 28 b, 47 a. BK. § 396. BM. § 3.
[5]) II, 176 a.
[6]) II, 18 a.
[7]) II, 139 b ובמדומה אני ששמעתי בשם ר' אפרים דהיכא דליכא מזוזה

Levi[1]), Isaak b. Ascher[2]), Schemarja aus Speyer[3]), Simson b. Abraham[4]), R. Tam[5]) und ungenannten Autoren[6]). Er erzählt, was er in Speyer[7]), Würzburg[8]) und Frankreich[9]), und von Eliëser b. Joël ha-Levi[10]) und Jehuda Sir Leon[11]) selbst gesehen (ראיתי) hat und berichtet über Ereignisse (מעשה), in Bonn[12]), Köln[13]), Mainz[14]), Nürnberg[15]), Prag[16]) Regensburg[17]), Worms[18]) und anderweitig[19]).

Wir glauben annehmen zu dürfen, dass nebst den Excerpten aus den Handschriften und Werken seiner Lehrer diese Aufzeichnungen den קובץ des IOS. bildeten. Dieser bestand demnach aus לקוטים, העתקות, שמועות, ראיות, מעשים, מנהגים und פסקים. Die Likkutim wären dann ein Teil des Sammelwerkes gewesen. Das uns vorliegende Werk ist

---

מנח לנר (חנוכה) ביסין AS. § 200 den Traum des R. Efr. b. Isaak, der den Stör (בלבוטא) für erlaubt erklärte.

[1]) II, 16 b.

[2]) II, 7 b. 141 a.

[3]) II, 155 a.

[4]) II, 169 a.

[5]) BB. § 199.

[6]) I, 49 b, II, 11 a, 172 b, BK. § 97, BM. § 345.

[7]) II, 159 b, AS. § 271.

[8]) II, 53 a, 157 b.

[9]) II, 135 a, AS. § 262; in Paris II, 6 a 135 a.

[10]) I, 111 a, II, 150 b ראיתי . . . שהיה מכה בני אדם שאכלו פת שאפה עכו"ם.

[11]) II, 6 b, 28 a 113 a.

[12]) II, 45 a, II, 42 b (in einem Dorfe unweit Bonn).

[13]) I, 118 b, 204 a, II, 21 a 144 b.

[14]) I, 124 b, II, 173 a.

[15]) I, 130 a ספר לי הי"ר משלם וצל מעשה שעשה הי"ר יעקב צרפתי הדר בנורבורק, vgl. 142 a.

[16]) I, 105 b. 183 a BK. § 413.

[17]) II, 23 a.

[18]) II, 18 b. Die Gesch. des R. Bunem.

[19]) I, 14 a b, 15 a 114 b, 177 a, 180 b, 183 a, 193 a, II, 129 b (Simon b. Joseph, Schwager des R. Tam) 144 b, 148 b, 150 b, 168 a, 175 b, 177 b, 178 a.

die Sichtung und Ausarbeitung des ganzen Stoffes, der im קובץ enthalten war.

C. Inhalt des Or Sarua.

Das Werk hält sich nicht an die Reihenfolge des Talmud. Der erste Teil behandelt den halachischen Stoff der ersten (זרעים), der sechsten, (טהרות), der fünften (קדשים) und der dritten (נשים) Mischnaordnung. Am wenigsten geordnet sind die Halachoth der dritten, am ausführlichsten bearbeitet diejenigen der ersten und der fünften Mischnaordnung. Die eingeschalteten und am Ende hinzugefügten Rechtsgutachten schliessen sich inhaltlich den Halachoth an. Der zweite Teil umfasst den Stoff der zweiten (מועד) Mischnaordnung, der dritte und vierte Teil die vierte Ordnung (נזיקין). Zum Traktat Makkoth und Schebuoth haben wir den OS. nicht, wie auch zu vielen Traktaten, welche heute nicht mehr gültige Gesetze behandeln.

Der Verfasser verweist auf den dritten und vierten Teil I 5b ופירשתי בפרק אי"מ; I 16b ובפרק קמא דב"ב פירשתי; BM § 62; I 17a ובזה בורר ברורתי השמועה; daselbst כדפירשתי; I 193b וכן פירשתי בשור שנגח ס' המפקיד auf den zweiten Teil verweist er I 61b כדפרישית בהלכות מוצ"ש.

Die Halachoth teilen sich in שערים. I, 24b ולקמן שער ופירשתי אני לעיל בשער ק' ואז פירשתי; I, 38b.

Im zweiten Telle nimmt IOS. den Commentar des Samuel b. Salomo aus Falaise zu Joseph Tobelem's gereimter Pessachordnung II, 256; die Geschichte Amnon's aus Mainz aus dem Martyrologium des Ephraim b. Jacob aus Bonn II 125b auf. Sonst ist die zweite Abteilung fester gefügt, als die erste.

D. Angeführte Autoren und Werke.

Das Werk OS. bietet uns durch die Angabe der Quellen, aus denen der Verfasser geschöpft hat, eine reiche Beute an litterarhistorischen Notizen. Die Textvarianten der

angeführten Talmud- und Midraschstellen sind sehr lehrreich, doch müssen wir von der Sammlung dieser Stellen absehen und wollen in folgendem nur die nachtalmudische und zeitgenössische Litteratur berücksichtigen.

Die Midraschliteratur ist durch folgende Werke vertreten:

I. Tannaitische Haggada.
   a) Mechiltha, die von IOS. unter diesem Namen zuerst angeführt wird. I, 10b, 149a, 152, II, 47, 112b.
   b) Sifra I, 99a, II, 7a, 49b, 51a, 79a.
   c) Sifre I, 10a, 39a, 64a, 80b, 103b, II, 49b, 174a.
   d) Sifre Suta[1]) I, 65b, 67a, 69a, AS. § 289.

II. Pesikta di R. Kahana[2]), vgl. Buber's Einleitung S. XVI, XVII.
   Pesikta rabbathi. I 13a פסיקתא אל גנת אגוז (cap. 11) II 139a (cap. 3).

III. Jelamdenu und Tanchuma, vgl. Buber's Einl. zu Midr. Tanchuma. S. 98.

IV. Genesis Rabba I 6, 13a, 169b, II 9a.
   Leviticus R. I 16b, 92a, 152a, II 20a, 37b.
   Midrasch Schir ha-Schirim (Schir ha-Schirim Rabba) I 5b, II 138b.
   Koheleth Rabba I 10b.
   Echa Rabbathi I 11b, II 126b.

V. Schocher Tob auf die Psalmen und Proverbien, vgl. Buber's Einl. zu שוחר טוב S. 71.

VI. Perakim des R. Eliëser, II 125a (cap. 46) 128a, 182a.

---

[1]) Die Sifre Suta Stellen sind: I, 65b תיר בספרי זוטא מלחם הארץ ולא כל לחם פרט למבושל הסופגנין והדיבשנין וכו'; I, 67a תיר בספרי זוטא עבודת מתנה אתן את כהונתכם הקיש עבודת מתנה לכהונתכם מה זו בנט"י אף ראשית עריסותיכם יכול חטים וקמח תיל חלה אי חלה יכול אף; I, 69a זו בנט"י חלה אפויה הא כיצד יעמיד עריסה ויפריש מן המובחר המטביל. AS. § 289: סכין צריך להעביר חלודה ועיינתי בספרי בפרשת מדין ולא מצאתי ושמא בספרי זוטא היא. Zunz, Gottesd. Vortr. S. 51, 88.

[2]) II, 12ab. יש לנהוג כמו בפסיקתא gegen den Talmud.

VII. Boraitha di R. Pinchas I 10b, 11a.
VIII. Tanna di-be Elijahu II 22.
IX. Anonyme Midraschim II 126a, 136b, 156b, 157b.
X. מדרש שוכה II 125b.
XI. אותיות דר' עקיבא, ספר יצירה I 8b.
XII. Das Werk והזהיר II 7b. Die Stelle lautet: והזהיר הקב"ה את ישראל שישמרו את השבת וכיון שמדליקין נרות לכבוד השבת אסור להם להדליק מבעוד יום שנא' לא תבערו אש וגו' וצריך אדם לנמר מלאכתו מבעוד יום שנא' ששת ימים תעשה מלאכה וגו' וכיון שהחמה שוקעת בערב שבת אסור ליגע במלאכה ואם ראה החמה ששקעה ולא הדליק אסור להדליק. Das Werk wird auch von ראב"ה angeführt, vgl. Gross EbJh. S. 53, Note 5, 6, 7.

Die gaonäische Literatur vertreten folgende Schriften:

a) ס' בשר ע"ג נחלים, ein altes Ritualwerk, welches Responsen der Gaonen enthielt. Der Verfasser ist unbekannt. Jakob Mulins Annahme (לקוטי מהרי"ל), R. Bibaj Gaon wäre dieser gewesen, ist durch nichts erwiesen. Heilprins Angabe ist falsch (Seder ha-Doroth, Warschau 1882, III. s. v.). Er hat nämlich eine Stelle in den Rga. Ascher b. Jechiels missverstanden. כי מצאתי בא"ז כ"י ר' שמואל הלוי מוורמישא בס' בשר ע"ג נחלים. Rsp. XXXII 5.

Daraus folgt — wie Asulai Schem ha-Gedolim II s. v. bemerkt — nur das Eine, dass Samuel ha-Levi aus Worms eine Abschrift des OS. sich verfertigt habe, nicht aber dass er Verf. des ס' בשר ע"ג נחלים wäre. Im OS. wird das Werk oft citirt, I 54a, 163a, II 50a, 52a, 78b, 85b, 158b, 171b, BM § 266.

b) הלכות גדולות I 54a, 89a, 92a, 95a, 204a, II 8a, 9a, בה"ג של אספמיא I 36b, II 112a, בה"ג של ר' יהודאי Sanhedr. 423. Auf die Responsen des R. Jehudai Gaon darf man sich nicht stützen, da dieselben hundert Jahre nach seinem Tode niedergeschrieben wurden. II, 177b. אע"פ שתשובה זו נכתבה בשם ר' יהודאי גאון ז"ל אין לסמך עלייהו דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא

c) הלכות פסוקות II 143a, vielleicht identisch mit פסקי הלכות, I 95b.

d) הלכות עדות des R. Juda Gaon BB. § 217.

e) הלכות נדה des R. Saadja Gaon, die lOS. aus einer Handschrift kennt, in welcher diese mit אמר סעדיה אסנגרית פיומי beginnenden סידור folgen I 80 a b 98a.

f) Das ס' חפץ: I 167 a; BK. § 284, 380; BK. § 110, 112. Das Werk wird auch ס' הגאונים genannt: I 103 a, 148 b; BB. § 76, 78. Es enthielt eine Sammlung gaonäischer Gutachten und wurde irrtümlich R. Chananel zugeschrieben. Schem ha-Gedolim s. v. Vgl. Rappoport קבוצת חכמים l. c.

g) Das ס' המקצועות, als dessen Verfasser ebenfalls R. Chananel genannt wird: I 5 a, 32 b, 42 a, 159 a, 163 b, 164 b, 167 a, 176 b, 178 a, 186 a; II, 7 b, 21 a 154 b BK. § 339, 247, 373; BM. § 275: ושוב מצא בהדיא בס' המנוי שעשה ר"ח ist zu corrigiren. Vgl. Benjakob OS. ח 761. in ס' המנוי ס' המקצועות

h) Erklärungen der Gaonen: I, 101 a, 104 a, 164 b.

i) Responsen d. Gaonen: I, 15 b, 21 a, 112b, 114 a, 153 a, 163 a; II 11 a, 23 a, 24 a, 49 b, 65 b, 120 a, 125 a, 154 b; BK § 292; AS § 280. Die Abschrift dieser Gutachten stammt von R. Joseph Tobelem, der auch als Abschreiber des סדר תנאים ואמוראים von unserem Verf. genannt wird; I 125 a; II 25 a, 27; Sanh. § 54; AS. § 220. (Die I, 114 a citirten תשובות ר' יוסף טוב עלם sind die obgenannten ת' הגאונים). Vgl. Asulai שה"ג II s v.

k) שאלתות דר' אחאי nach Perikopen citiert I, 91 b, 101 b, 105 b, 164 a; II 177 a; BM. § 155; BB. § 96. Vgl. Jad Maleachi II, 25. דברי א"ז בפני השאלתות הוי כדברי ב"ש במקום ב"ה דאינה משנה וכיון דדברי השאלתות הם דברי קבלה דברי א"ז לגבייה וכאין נחשבו.

l) שם הגדולים: Sanh § 5, 16.

m) נימוקים d. Scherira Gaon: II, 168 a, BK. § 172, BM. § 48.

n) מגלת סתרים (101 Cap.): BB. § 220; AS. § 264.

o) שימושא רבא דתסלין: I 150 b, 157 a.

p) Die שערים d. Samuel b. Chofni I 107 b, 114 b, 120 a, 121 a.

r) Die שערים d. Hai Gaon I 99a, BM. § 979, 281. BK. § 420, BM. § 48. [das gleichbenannte Werk Alfassi's BK. § 89].

Ferner führt IOS. Resposen von folgenden Gaonen an:

1. Amram: I 44a; II 47b, 163a, 167b, 128a, 162a; BK. § 374. Seinen סידור II 13a, 47b 155a auch unter den Namen מחזורים I 26b.
2. Chanilaj: I, 170a.
3. Daniel: BM. § 265.
4. Mar Israel: BK. § 70.
5. Jakob Kahana b. Mordechai: I, 114b.
6. Mar Joseph: I, 113a.
7. Kalonymos: BK. § 353.
8. Matittjahu: BK. § 56, 349, 373.
9. Meborach bar Mar R. David: II, 76a.
10. Mose b. Chanoch: BM. § 48, BK. § 349.
11. Nachschon: BB. § 137, Sanh. § 38, AS. § 223.
12. Nissim: II 12a, 25a, 76a, 164a, 167a, AS. § 264.
13. Natronaj: I, 51b, II, 171a.
14. Paltoj: BB. § 76, AS. § 217.
15. Sar Schalom: BK. § 53, 353.
16. Mar R. Zadok: BK. § 446.
17. Zemach b. Salomo: II, 150a, 155b.

Die halachischen Arbeiten der letzten zwei Jahrhunderte, die Werke der deutschen und französischen Tossaphisten werden von IOS. häufig angeführt. Nämlich:

I. Alfassi's Werk besitzt IOS. zur dritten und vierten Mischnaordnung I, 225a וכן פסק אלפסי כי יש אצלנו פירושיו סדר ישועות וסדר נשים. Ebenso lagen ihm Maimûnis Schriften vor, ib. וספריו אצלנו. Seinen סדר erwähnt er II, 19a, 21b, 22a. Die Entscheidungen des Ersteren führt IOS. im III. Teile sehr häufig an, während er Maimûnis Ansicht nicht immer beipflichtet (BM. § 166). In den französischen Talmudschulen herrschte Alfassi's Codex.

(Fortsetzung folgt).

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. Ludwig Levy.

(Fortsetzung.)

Aus Heft 9, Jhrg. 1903, der Protestantischen Monatshefte verzeichnen wir einen Artikel von W. Staerk über Namenaberglauben im Alten und Neuen Testament. (Im Anschluss an Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, Königsberg 1901, und Heitmüller, Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, in den »Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Test.« herausgeg. von Bousset u. Gunkel I, 2 Göttingen). [56]

Aus den Preussischen Jahrbüchern (Nov. 1903) notiren wir einen Aufsatz von J. Geffken: Aus dem litterarischen Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum«. Vf. beschäftigt sich mit der christl. Apologetik der ersten Jahrhunderte, die sich gegen die Streitschriften eines Celsus, Porphyrios und Julian wendet. [57]

In der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums 4, 2 behandelt Ch. A. Bugge: Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde. [58]

Aus der Revue des questions historiques 1903, Juli, verzeichnen wir C. Callewaert: Le délit de Christianisme dans les deux premiers siècles. [59]

In einer in der Neuen kirchlichen Zeitschrift, 1903, 10 erschienenen Abhandlung: »Kleine Beiträge zur evangelischen Geschichte, III. Der auferstandene Jesus in Galiläa« weist Th. Zahn die Haltlosigkeit der Beweise nach, die Lepsius, M. Kähler u. a. erbracht haben, um die Wider-

sprüche zwischen Lucas und Johannes mit ihren Erscheinungen Jesu in Jerusalem einerseits und Matthäus und Marcus mit dem Schauplatz Galiläa andererseits zu harmonisiren. [60]

Aus der ZDMG. (57. Bd. III. Heft, 1903) ist ein Artikel »Die kanonischen Zahlen 70—73« von M. Steinschneider zu notiren. Im 4. Bde. der ZDMG. (S. 145) hat St. nachgewiesen, dass die genannten Zahlen oft nur eine runde Abschätzung wiedergeben, in vielen Fällen daher wenig historischen Wert besitzen. Das reiche Material des vorliegenden Aufsatzes bestätigt diese These und zeigt die weite Verbreitung der gen. Zahlen in der hebr. und arab., aber auch in der nichtsemitischen Litteratur. [61]

Im Journal asiatique X, 2 (Nov.—Dec. 1903) lesen wir eine Note über den Namen Eva. חַוָּה = חַיָּה Gebärerin (gegen die Etymologie Gen. III, 20, der die Übersetzung der LXX ζωή entspricht). [62]

In einem Artikel »Ararat und Urartu« der Bibl. Zeitschr. I, 4, 1903 weist J. Döller die Ansicht Šandas zurück, der in den Mitteil. der Vorderas. Ges. 1902, II, 14 ff. den Nachweis führen wollte, dass unter dem »hare Ararat« ein einzelner Berg im Kardugebirge, ident. mit dem A-ra-ar-di-Berg in den Keilinschr. Assurnasirpals, zu verstehen sei. [63]

In den Biblischen Studien (VIII. Bd. 3. H., 1903) veröffentlicht J. Fischer eine längere Abhandlung über: »Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. Nach F. sind Scheschbazzar und Serubabel nicht identisch, i. J. 538/37 zieht Scheschbazzar, ein jüdischer Prinz, der uns nicht näher bekannt ist, mit einer Anzahl Juden auf die Erlaubnis des Cyrus hin nach Jerusalem, wo er den Tempelbau in Angriff nimmt. Die Samaritaner vereiteln seine Absichten. Im Jahre 521/20 kehren Serubabel und Jeschua an der Spitze des Gros der Exulanten zurück, beginnen den Bau des Tempels 519 und weihen ihn 516

ein. Es sei jedoch nicht nötig, »Serubabel und Jeschua« in Kap. 4 zu streichen und »Scheschbazzar« an deren Stelle zu setzen. Die Möglichkeit sei offen zu lassen, »dass die beiden Männer mit Scheschbazzar zurückgekehrt seien, allein, ohne jede amtliche Eigenschaft« (S. 45). Vgl. hierzu S. Jampel: Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden S. 63 ff. [64]

Aus der Zeitschr. für neutest. Wissensch. IV, 1903 notiren wir einen Aufsatz »Bibelcitate bei Origenes« von E. Preuschen. Die Abweichungen der Bibelcitate bei O. sind ohne Bedeutung. Origenes diktirte und überliess den Schreibern die Prüfung längerer Citate. [65]

Aus der Biblischen Zeitschrift (Erster Jahrg. 4. Heft, 1903) verzeichnen wir »Pasekstudien« von H. Grimme. Vf. meint, »dass die grösste Wahrscheinlichkeit dafür spreche, Pasek-Legarmeh in jedem Falle als einen Hinweis auf eine früher einmal am Rande der Verszeile beigeschriebene Variante zu deuten (S. 344). Es sei kein reiner Zufall, dass gerade viele der Stellen, die mit Pasek-Legarmeh angemerkt sind, schon längst aus inneren Gründen von neueren Erklärern für verderbt gehalten werden. »Wir werden den Gewinn von Pasek-Legarmeh weniger in besonders vielen neuen Emendationen zur Bibel erblicken, als vielmehr in der Einsicht, wie weit die Textkritik sich auf festem, schon von der altjüdischen Bibelphilologie abgegrenztem Boden bewegt« (S. 348). [66]

In der ZDMG (57, 4, 1903) führt J. Barth aus, dass das aramäische ēth der 1. Pers. Sing. Perf. auf einer Analogiebildung des starken Verbs nach den Wurzeln ult j. beruhe. [67]

Aus der ZDMG (57, 4, 1903) notiren wir von Fr. Praetorius: »Über einige Arten hebräischer Eigennamen« (S. 773) und »זבולון« (S. 794). [68]

In der ZDMG (57, 4, 1903) spricht P. Rieger die

Vermutung aus, der syr. Ausdruck אבלא im Sinne von »Mönch« sei zw. 70—130 geprägt worden. Bab. Bathra 60 b u. Thosiphta Sotah XV, 10 »bezeugen eine Art Mönchsbewegung in Israel nach der Tempelzerstörung u. während der hadrian. Verfolgung. Es ist wohl sicher, dass sich diese Asketen (פרושים) mit Anschluss an Jes. 61, 3 אבלי ציון genannt haben.« Bei unbefangener Prüfung der Talmudstellen findet sich dort freilich nichts, was »eine Art Mönchsbewegung« genannt werden könnte. [69]

In den »Beiträgen zur alten Geschichte« Bd. III. Heft 3 setzt Hugo Willrich seine Abhandlung über Caligula fort: Cap. VII. Die Juden. Vf. versucht, den Statthalter Flaccus von der Schuld an der Judenverfolgung in Alexandria rein zu waschen. Die stets zum Verrat geneigten Juden hätten selbst den Aufstand heraufbeschworen. Flaccus' Behauptung, die Juden seien keine Alexandrinischen Bürger, sei völlig berechtigt gewesen. »Flaccus allein sollte schon mehr Glauben finden als die fortgesetzt in allerlei Unwahrheiten sich ergehenden Philo und Josephus« (S. 407). Caligula »hat nicht befohlen, seine Bilder in den Synagogen aufzustellen oder sie darin zu belassen, und wenn er den Juden dort ihre Ansprüche auf das Bürgerrecht nicht bekräftigte, so war er zweifelsohne in vollem Recht; wenn er nachher viele von ihnen durch Isidoros und andere anklagen, ins Gefängnis werfen oder töten liess, so bestrafte er damit Unruhestifter oder Majestätsbeleidiger, denn auch die Weigerung, beim Genius des Kaisers zu schwören, galt als Majestätsbeleidigung, nicht bloss als Ablehnung der Staatsreligion.« (443). Dem Verf. fehlt jedes Verständnis für den Glaubensheroismus eines Volkes, das selbst die sichere Vernichtung der Selbsterniedrigung vor dem Bilde eines verrückten Despoten vorzieht. [70]

Aus der Revue de l'histoire des religions (Nov.-Déc.

1903) nennen wir: Notes sur les relations du judaisme avec le pasisme von N. Söderblom. [71]

Expositor VII, 1903 bringt einen Aufsatz »Christianity and Judaism« von Kirkpatrick, A. F. [72]

»Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des NT.« von A. Harnack (Vortrag, am 6. Apr. 1903 zu Rom im internat. hist. Kongress gehalten) sind mit ital. Übersetzung in den Studi religiosi III erschienen. In Rom sei wahrscheinlich zuerst eine Zusammenstellung des NT aus 20 oder 22 Schriften erfolgt. [73]

R. Steck behandelt »das Christusproblem« in den Prot. Monatsh. VIII, 1903. An Jesus ist »alles Einzelne unsicher, das Ganze dennoch über jeden Zweifel erhaben.« Höchst wunderlich. [74]

Aus der Revue de l'histoire des religions (XLVIII, 3 Nov.-Déc. 1903) verzeichnen wir einer Artikel von D' Alviella G.: »Syllabus d'un cours sur les origines du Christianisme d'après l'exégèse contemporaine.« [75]

In der Zeitschrift für Theologie und Kirche XIII, 6 (1903) veröffentlicht Schürer einen Artikel: Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi. Während für die vulgäre Vorstellung der Messias wesentlich auch der politische Befreier war, habe Jesus in einem ganz anderen Sinne der Messias sein wollen. Der Messias-Titel sei nur die zeitgeschichtliche Form, in welche sich des Bewusstsein seines Berufes kleidete. Die Frage (Mc. 12, 35) »Wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias Davids Sohn ist?« deute darauf hin, dass Jesus die Forderung der davidischen Abstammung ablehnen wolle. Auch die Wahl des Ausdrucks »Menschensohn« habe ihren Grund in der Ablehnung alles Politischen Jesus nenne sich weder den Sohn Davids noch den gesalbten König Israels, sondern den von Daniel verheissenen Menschensohn, weil dieser Ausdruck politisch farblos sei und die göttliche Sendung des Messias in den Vordergrund stelle. [76]

Aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie X, 2 (1904) notiren wir »Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter« von J. Pollak. Vf. glaubt, Brentanos »vier Phasen der Philosophie« auch in dem Entwickelungsgang der arab. Philosophie zu finden (Ausgang von der wissenschaftlichen Forschung, Trübung des rein theoretischen Interesses durch praktische Motive, Skepticismus, Mystik). Die »analoge Entwicklung im Judentum« steht nur im Inhaltsverzeichnis! [77]

Aus der Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik 123, 2 (1904) notiren wir »Religion und Entwickelung« von H. Siebeck. [78]

In den Preussischen Jahrbüchern (115, 1, 1904) veröffentlicht F. J. Schmidt eine religionsphilosophische Studie: Der theologische Positivismus. Vf. zieht Consequenzen aus Gunkels Arbeit: »Zum religionsgeschichtl. Verständnis des NT.« Vgl. unsere Note 56. [79]

Die Theologische Rundschau VI, 11 (Nov. 1903) bringt einen Artikel: »Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Theologie« von O. Ritschl. [80]

Aus den Mitteilungen aus Perthes' geogr. Anstalt 49, XI, 1903 verzeichnen wir einen instructiven Aufsatz über »die jüdischen Kolonien und Niederlassungen in Syrien und Palästina« von Saad in Jaffa. [81]

Die Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins (Bd. XXVII, 1, 1904) enthält eine Abhandlung von V. Schwöbel, über: Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen. [82]

(Fortsetzung folgt).

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

III. Bibelwissenschaft.

(Fortsetzung).

Jeremias (J.), Moses und Hammurabi. Leipzig, Hinrichs, 1903. (47 S.) 8.

Kittel, R., Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1903. (36 S.) 8. M. —.80.

Klausner, M. A., Zur Lehr und Wehr! Jüdische Zeitfragen. Berlin, S. Calvary u. Co. 1903. (III, 125 S.) 8. M. 2.—.

Knieschke, Pfr. W., Bibel und Babel, El u. Bel. 2. verb. u. erw. Aufl. Leipzig, G. Strübig, 1903. (VIII, 82 S.) 8. M. 1.—.

König, E., Bibel u. Babel. Eine kulturgeschichtliche Skizze. 8. abermals erweiterte Auflage mit Beurt. von Delitzschs 2. Vortrag über Bibel und Babel. Berlin, M. Warneck, 1903. 64 S. 8. M. 1.—.

— Babylonisierungsversuche betr. die Patriarchen und Könige Israels. (Sep.-Abdr. aus dem »Beweis des Glaubens«, vermehrt durch ein Wort zur Abwehr). Gütersloh, Bertelsmann, 1903. (36 S.) 8.

Lehmann, C. F., Babyloniens Kulturmission einst und jetzt. Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibel-Streit. Leipzig, Dieterich, 1903. (88 S.) 8. M. 1.20.

Leimdörfer, D., Der Jhwh-Fund von Babel in der Bibel. Hamburg, C. Boysen, 1903. (32 S.) 8. M. 1.—.

Löhr, M., Babel und die biblische Urgeschichte. Breslau, Aderholz, 1903. (28 S.) 8.

Meyer, S., Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt. 1. Heft. Mit einem Briefe des Herrn Prof. Delitzsch

an den Verfasser. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (59 S.) 8. M. 1.—.

— Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt. 2. Heft. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (48 S.) 8. M. 1.—.

Hüne, Rabb. Dr. Wilh., »Es werde Licht!« Eine Aufklärg. zu Bibel und Babel. 2.—4. Taus. Breslau, W. Koebner, 1903. (52 S.) 8. M. —.60.

Nikel, Joh., Zur Verständigung über »Bibel und Babel«. Breslau, Franz Goerlich, 1903. (104 S.) 8.

Oettli, Prof. D. Sam., Der religiöse Wert des alten Testamentes. Vortrag Potsdam, Stiftungs-Verlag, 1903. (19 S.) 8. M. —.60.

— Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. Leipzig, 1903 (52 S.) 8.

Plato, J., Reflexionen über »Babel und Bibel«. Zugleich eine psychologische und histor. Vertiefung des kaiserlichen Handschreibens. Ein Beitrag zur Gesch. der deutschen Kultur und der jüd. Religion. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Fr. Delitzsch in Berlin. Hamburg, 1903. 1. u. 2. (39 S.) M. —.40; 3. (48 S.) M. —.60; 4. (4 S.) M. —.15.

Perles, Rabb. Dr., Bibelkunde und Babelfunde. Eine krit. Besprechung von Friedrich Delitzsch's Babel u. Bibel. Leipzig, M. W. Kaufmann 1903. (108 S.) 8. M. 1.20.

Prašek, J. V., Sanheribs Feldzüge gegen Juda I. (Mitteilungen der vorderasiat. Gesellschaft, VIII. Jahrgang Nr. 4) Berlin, Peiser in Komm., 1903. (45 S.) 8. M. 1.20.

Reinarus jun., Babel und Bibel. Resultate der neuesten Bibelforscher als Widerlegung und Antwort auf den Brief des Kaisers Wilhelm II. an Admiral v. Hollmann. Leipzig 1903. (24 S.) gr.-8. M. —.50.

Rosenthal, Rabb. Dr. Ludw. A., Bibel trotz Babel. Beleuchtung des 2. Delitzsch'schen Vortrages und seiner neuesten Äusserg. »Zur Klärung« Leipzig, M. W. Kauffmann, 1903. (VIII, 32 S.) 8. M. —.50.

Rothstein, Prof. D. Dr. S. W., Geschichte und Offenbarung mit Bezug auf Israels Religion. (Aus der Studierstube). Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer, 1903. (23 S.) gr.-8. M. —.40.

Schieler, Dr. Ein zweiter Vortrag über die Babel- und Bibelfrage. Danzig, John u. Rosenberg, 1903. (28 S.) 8. M. —.40.

Schmidt, Prof. D. Wilh., »Babel und Bibel« u. d. »kirchliche Begriff der Offenbarung«. (Aus »Der Beweis des Glaubens«) Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. (45 S.) gr.-8. M. —.80.

Schwartzkopff, Gymn.-Prof. Dr. Paul, Die Weiterbildung der Religion. Ein Kaiserwort. Ein Beitrag zur Verständigung über »Babel und Bibel« vom religionsgesch. u. religionsphilosoph. Standpunkte aus. Schkeuditz, W. Schäfer, 1903. (IV, 82 S.) gr.-8. M. 1.—.

Thieme, K., Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel. Ein Wort zur Orientierung. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1903. (67 S.) 8. M. 1.20.

Völter, Prof. Dr. Dan., Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypt. Mythologie. Leiden, E. J. Brill, 1903. (VII, 113 S.) gr.-8. M. 2.50.

Walter, C. L., Babel, Bibel u. — Bebel. Ein religions- und geschichtsphilosophischer Rückblick und Ausblick. Weimar, R. Leutloff, 1903. (174 S.) 8. M. 1.80.

Weber, Th., Kaiser Wilhelm II. an Admiral Hollmann über »Babel u. Bibel«. Gotha, Perthes, 1903. (24 S.) 8. M. —.30.

Winckler, H., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2. neu bearb. Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1903. (34 S.) 8.

Bohn, Frdr., Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. (VIII, 97 S.) gr.-8. M. 2.40.

Cornill, Prof. Dr. D. Karl Heinr., Der israelitische Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschil-

dert. 4. Auflage. (7. u. 8. Taus.) Strassburg, K. J. Trübner, 1903. (VII, 184 S.) 8. M. 1.50.

Deissmann, Prof. Dr. Ad., Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. (Aus: »Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum, Gesch. u. dtsch. Lit.«) Leipzig, B. G. Teubner, 1903. (V, 17 S.) gr.-8. M. —.60.

Erbt, Wilh. Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Beigegeben ist der Untersuchg. Umschrift u. Uebersetzg. der metrisch abgefassten Gesetze. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1903. (VII, 120 S.) gr.-8. M. 3.60.

Hora, Engelb., Die hebräische Bauweise im Alten Testament. Eine bibl.-archäolog. Studie. Karlsbad, Selbstverlag, 1903. (74 S.) gr.-8. M. 2.70.

König, Prof. D. Dr. Eduard, Im Kampf um das Alte Testament. 1. Heft. Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge, 1903. (54 S.) gr.-8. M. —.75.

— Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testamentes. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge, 1903. (57 S.) gr.-8. M. —.80.

Laur, P. D. Alfred, Die Prophetennamen des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Theologie des Alt. Test. Freiburg (Schweiz), Universit.-Buchh. 1903. (VI, 165 S.) gr.-8. M. 4.—.

Marti, K., Geschichte der israelitischen Religion. 4. verb. Auflage v. Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strassburg, F. Bull, 1903. XII, (330 S.) 8. M. 4.—.

Möller, Wilhelm, Die Entwickelung der alttestamentlichen Gottesidee in vorchristlicher Zeit. Gütersloh, Bertelsmann (Beitr. zur Förderung christl. Theologie. 7. Jahrg. 1903. 3. Heft) gr.-8. M. 2.80.

Nowack, W., Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit (Aus: Theol. Abhandlungen. Eine Festgabe

. . . . . für H. J. Holtzmann S. 31—59). Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. 8. M. 1.—.

Schweitzer, J. E., Das Gleichnis in den Büchern des Alten Testaments. Eine litterar-historische Studie. München, G. Schuh u. Co., 1903. (47 S.) 8. M. —.60.

Winckler, H., Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Völkergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903. (38 S.) 8. M. —.70.

Zimmern, H., Biblische und babylonische Urgeschichte. 3. mehrfach veränd. Auflage (»Der alte Orient«. Gemeinverständliche Darstellungen, herausg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft. II. Jahrg. 3. Heft). Leipzig, Hinrichs, 1903. (40 S.) 8. M. —.60.

Zschokke, Prof. Dr. Herm., Historia sacra antiqui testamenti. Ed. V emendata et instructa 8 delineationibus et tabula geographica. Wien, W. Braumüller, 1903. (X, 459 S.) gr.8. M. 10.—.

Budde, Karl, Die Schätzung des Königstums im Alten Testament. (Kaisergeburtstagsrede). Marburg, 1903. Elwert (33 S.)

Fries, S. A., Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Eine kritische Untersuchung. Leipzig, Deichert Nf. 1903. (78 S.) gr.-8 M. 1.80.

Hand-Kommentar, kurzer, zum Alten Testament. Hrsg. v. Prof. D. Karl Marti. 19. Lfrg. gr.-8. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Kley, Jos., Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Systeme. (Gekr. Preisschrift). Münster, Alphonsus-Buchh. 1903. (XI, 239 S.) gr.-8. M. 4.50.

Kohn, J. H., Bibel- u. Talmudschatz. Ein Buch für die jüd. Familie. 8. Aufl. Neu bearbeitet v. Rabb. Dr. S. Bamberger Hamburg, G. Kramer, 1903. (XV, 447 S.) gr.-8. M. 4.25.

Green, W. H., Die Einheit der Genesis. Aus dem Englischen übersetzt von O. Becher. Vom Verf. autoris.

Übersetzung. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. (XXXIII, 765 S.) 8.

Nikel, J., Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg, J. B. Herder. M. 5.—.

Niketta, K., Der Pharao des Auszugs. Eine exeg. Studie zu Exodus 1—15. (Bibl. Studien, herausg. v. O. Bardenhewer. VIII, Heft 1). Freiburg i. Br., Herder, 1903. (VIII, 120 S.) 8. M. 2.60.

Glück, Rabb. Dr. Rud., Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese. Die Scholien des Gregorius Abulfarag. Barhebraeus zu Genes. 21—50, Exod. 14, 15, Leviticus, Deuteron. und Josua auf jüd. Quellen untersucht, übers. u. m. Anm. versehen. Mainz 1903. (Frankfurt a. M., J. Kauffmann) (75 S.) gr.-8. M. 2.—.

Ginsburger, M., Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031). Berlin, S. Calvary u. Co., 1903. (XXI u. 366 S.) 8.

Levy, Dr. Ludw., Rekonstruktion des Kommentars Ibn Esras zu den ersten Propheten. Berlin, M. Poppelauer, 1903. (XIX, 44 S.) gr.-8. M. 2.—.

Hummelauer, F. de, Commentarius in librum Josua. Paris, P. Lethiel-leux, 1903. 8.

Ibn Bal'âm, Abû Zakarja Jachjâ (R. Jehuda). Arabischer Kommentar zum Buche Iosua. Zum ersten Male hrsg. v. Dr. Sam. Poznanski. Frankfurt a. M., J. Kauffmann 1903. (21 S.) gr.-8. M. 1.50.

Neteler, Dr. B., Die Bücher Samuel, der Vulgata und des hebräischen Textes, übers. u. erklärt. Münster, Theissing 1903. (VII, 285 S.) gr.-8. M. —.20.

Burney, (C. F.) Notes on the hebrew text of the Books of Kings. Oxford, Clarendon Press, 1903. (XLVIII u. 384 S.) 8.

Duhm, B., Das Buch Jeremia übersetzt. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1903. (XXXIV u. 153 S.) 8.

Baumann, Prof. Lic. Eberh., Der Aufbau der Amosreden 1903. (IX, 69 S.) M. 2.40.
[Beiheft VII zu Stades ZATW.]

Eppenstein, Dr. S. Der Kommentar Joseph Karas zu Micha. (Aus Festschr. z. 70. Geburtstage A. Berliners). Frankfurt a. Main, J. Kauffmann. (9 S.) gr.-8. M. 1.20.

Psalmen, sinngemässe Übersetzung nach dem hebr. Urtext München, J. Roth, 1903. (VIII, 254 S.) 12. M. 1.80, geb. in Leinw. M. 2.40.

Saadja Al Fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung u. Kommentar (Psalm 107—124). Nach e. Münchener u. e. Berliner Handschrift hrsg., übers. u. m. Anmerkgn. vers. v. Dr. J. Z. Lauterbach. Berlin, M. Poppelauer, 1903. (67 u. XXV S.) gr.-8. M. 2.50.

Ley, J., Das Buch Hiob nach seinem Inhalt, seiner Kunstgestaltung und religiösen Bedeutung. Für gebildete Leser dargestellt. Mit einem Vorwort von E. Kautzsch. Halle. Buchhandl. d. Waisenhauses, 1903. V, (153 S.) 8. M. 2.—.

Jephet ben Ali des Karäers Kommentar zum Buche Ruth zum 1. Male nach 3 Mss. ediert, m. Einleitg. u. Anmerk. versehen v. Dr. Nahum Schorstein. Berlin, M. Poppelauer, 1903. (XVIII u. XXXII S.) gr.-8. M. 2.—.

מגלת איכה. Die Klagelieder nach der Übersetzung von M. Hirsch, nebst Anm. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (22 S.) 8.

Katzenellenbogen, M., משתה יין, Kommentar zu Megillat Esther. Munkács, Kahn u. Fried, 1903. (36 Bl.) 8.

(Fortsetzung folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Moses und Hammurabi.

Von D. Feuchtwang.

Der sechste König der ersten babylonischen Dynastie, Hammurabi, ist der Schöpfer des grossbabylonischen Reiches. Durch Besiegung Rim-Sins, Königs von Larsa und Sumer-Akkad, und die Vereinigung des Nordreichs mit dem Südreich und Erhebung Babylons zur Haupt- und Residenzstadt, ist er der Begründer des bis in die Seleuzidenzeit dauernden Glanzes und Ruhmes Babylons geworden. — Seine Zeit (um 2250) ist das goldene Zeitalter des bab. Reiches. Die späteren chaldäischen Könige des neubabylonischen Reiches, Nabopolassar und Nebukadnezar, suchen ihren Inschriften Nimbus und Würde dadurch zu verleihen, dass sie Styl und Schrift Hammurabis verwenden. Hammurabi war ein grosser, stolzer König, an Land und Siegen reich. Seine erste Sorge war die wirtschaftliche Hebung des Landes. Fruchtbarkeit des Bodens, Verkehr und Handel sucht er zu heben. Der grosse Kanal, den er anlegte, heisst: Hammurabi ist der Segen des Landes. Mit Recht durfte er sich die »Sonne Babyloniens« nennen. Das Kulturbild, welches die Gesetzessammlung dieses Königs vor uns aufrollt, ist gross. Es sind lebensvolle Bilder aus der Wirklichkeit eines uralten, blühenden Staatswesens. Er war nicht nur der Mehrer und Ernährer, sondern auch der Lehrer und Gesetzgeber seines Volkes. Der in der Akropolis von Susa durch eine französische Expedition in den Monaten Dezember 1901 bis Januar 1902 zutage geförderte Denkstein Hammurabis ist fraglos eine der merkwürdigsten Urkunden der Menschengeschichte.

Das Gesetzbuch des Hammurabi umfasst 282 §§ und beginnt folgendermassen: »Als Anu, der Erhabene, der König der Anunaki, und Bel, der Herr von Himmel und

Erde, welcher festsetzt das Schicksal des Landes, Marduk die Herrschaft über die irdische Menschheit zuerteilt hatten . . . . . damals haben mich, Hammurabi, den hohen Fürsten, der Gott fürchtet, um dem Recht im Lande Geltung zu verschaffen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Schwache dem Starken nicht schade . . . . . Anu und Bel, um das Wohlbefinden der Menschen zu fördern, mit Namen berufen: Hammurabi der Fürst, der von Bel berufene bin ich, (ausschüttend Reichtum und Überfluss).

Der Schluss des Gesetzes lautet:

»Rechtsbestimmungen, welche Hammurabi, der weise König, festgesetzt, dem Lande gerechtes Gesetz und eine fromme Satzung gelehrt hat . . . . . Der König, der unter den Stadtkönigen emporragt, bin ich. Meine Worte sind wohl überlegt, meine Weisheit hat nicht ihresgleichen. Auf Befehl des Schamasch . . . soll die Gerechtigkeit im Lande aufgehen, auf Geheiss Marduks soll meinem Denkmal Zerstörung nicht widerfahren«.

In einer Beziehung ist Hammurabis Wunsch und Gebet in Erfüllung gegangen. Seine Gesetzessammlung, die ursprünglich im Tempel zu Sippar aufgestellt und dann auch im grossen Heiligtum Esagil errichtet wurde, ist vervielfältigt und im ganzen Lande verbreitet worden. Sie lebte Jahrtausende und bildete offenbar den Gegenstand des Studiums und der Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht; sie war Rechtsnorm bis in die spätesten Zeiten und nach 1600 Jahren hat Asurbanipal Abschriften für seine Steinbibliothek anfertigen lassen; wir können ihre deutliche Spur bis in die äusserste neubabylonische Zeit verfolgen. Sie ist aber auch zu den Hebräern gedrungen und ihre letzten Konsequenzen sind höchstwahrscheinlich bei den Griechen und Römern zu suchen und zu finden.

In einer anderen Beziehung jedoch hat sich Hammurabis Wort nicht erfüllt. Der Gesetzes-Denkstein — wer

denkt nicht sofort an die Bundestafeln und wer wird angesichts des Hammurabi-Steines noch an der Möglichkeit der Aufzeichnung eines grossen Gesetzeskomplexes auf einem im Verhältnis kleinen Raume zweifeln? — ist nicht in Babylon und Sippar geblieben. Elamitische Eroberer schleppten den 2,25 m hohen und durchschnittlich 1,70 m breiten Dioritblock nach Susa, auf dessen Akropolis er nun gefunden worden ist.

Der Gesetzeskodex umfasst in seinen 282 §§ folgende Rechtsnormen[1]):

I. Prozessordnung (§ 1—5).
II. Tempel- und Hofdiebstahl (§ 5—8).
III. Gemeiner Diebstahl (§ 9—13).
IV. Menschendiebstahl (§ 14—20).
V. Einbruch und Raub, Raub während des Brandes (§ 21—25).
VI. Lehensgüter (§ 26—41).
VII. Verpachtung von Feldern (§ 42—47).
VIII. Verpfändung der Ernte (§ 48—51).
IX. Wasserschäden (§ 53—56).
X. Weidefrevel (§ 57—58).
XI. Fällen von Bäumen, Gartenkultur (§ 59—65).
XII. Kommenda (§ 98—107).
XIII. Die Schank- und Gastwirtin (§ 108—111).
XIV. Kommenda, Fortsetzung (§ 112).
XV. Pfändung und Schuldhaft (§ 113—116).
XVI. Verpfändete Personen (§ 117—119).
XVII. Deposita (§ 120—126).
XVIII. Das Eherecht (§ 127—132).
XIX. Die Frauen Verschollener (§ 133—136).
XX. Ehescheidung (§ 137—143).
XXI. Die Frau gibt dem Manne eine Sklavin (144—147).

[1]) Müller, D. H. Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung (Beilage zum Jahresbericht der isr. theol. Lehranstalt in Wien). Wien, Hölder, 244 S., 8. 1904.

XXII. Die kranke Frau (§ 148—149).
XXIII. Geschenke des Mannes an die Frau (§ 150).
XXIV. Voreheliche Schulden (§ 151—152).
XXV. Verbrechen gegen die Sittlichkeit (§ 153—158).
XXVI. Aufhebung der Verlobung (159—161).
XXVII. Die Erbschaft nach dem Tode der Frau (§ 162—164).
XXVIII. Die Erbschaft nach dem Tode des Mannes (§ 165—169).
XXIX. Die Gattin und die Sklavin (§ 170—171).
XXX. Die Morgengabe (§ 172—174).
XXXI. Heirat zwischen einer Freien und einem Hofsklaven (§ 175—176 α).
XXXII. Die Wittwe mit den Kindern (§ 177).
XXXIII. Das Erbrecht der Töchter (§ 178—184).
XXXIV. Adoption (§ 185—193).
XXXV. Die Talion (§ 194—214).
XXXVI. Wundarzt, Tierarzt und Scherer (§ 215—227).
XXXVII. Der Baumeister (§ 228—233).
XXXVIII. Der Schiffsbau (§ 234—240).
XXXIX. Vermietung von Acker- und Lasttieren (§ 241—249).
XL. Das stössige Rind (§ 250—252).
XLI. Mietung von Feldaufsehern (§ 253—260).
XLII. Der Hirt (§ 261—267).
XLIII. Tarife (§ 268—277).
XLIV. Die Sklaven (§ 278—282).

Einige Beispiele mögen ein deutliches Bild von dem Gesetze geben. Die Prozessordnung lautet:

§ 1. Wenn ein Mann, nachdem er einen anderen angeklagt und ihm Tötung durch Zauberei vorgeworfen hat, ihn dessen nicht überführt, wird der, der ihn angeklagt, getötet.

§ 3. Wenn, nachdem ein Mann in einem Rechtsstreite zu falschem (feindseligen) Zeugniss aufgetreten ist, die Worte, die er gesprochen, als wahr nicht erweist; wenn

dieser Rechtsstreit, ein Rechtsstreit ums Leben (di-in napiš-tim) ist, wird dieser Mann getötet.

§ 5. Wenn ein Richter Recht gesprochen hat, eine Entscheidung getroffen, ein Urteil ausgefertigt hat, wenn er hierauf seinen Rechtsspruch für nichtig erklärt, zahlt dieser Richter, sobald er der Aufhebung des Rechtsspruches überwiesen wird, die Forderung, die in dieser Rechtssache vorhanden ist, zwölffach. Da man ihn auch öffentlich von seinem Richterstuhle stösst, so dass er dorthin nicht zurückkehrt, wird er sich mit Richtern zur Rechtsprechung nicht mehr setzen«.

Sofort beim Vernehmen dieser §§ tauchen in unserem Gedächtnis die biblischen Sätze (Deuter. 19, 16—19) auf: »Wenn ein frevelhafter Zeuge gegen einen Mann auftritt, um gegen ihn ein falsches Zeugnis abzulegen, so sollen sich die beiden Männer, die den Streit haben, vor Gott (Gericht) stellen, vor die Priester und Richter, die zu dieser Zeit sein werden. Und die Richter sollen sorgfältig untersuchen und siehe da (es stellt sich heraus), dass der Zeuge ein lügenhafter Zeuge war, so sollt ihr ihm das tun, was er seinen Nebenmenschen zu tun gedachte.«

In beiden Gesetzen, bei Hammurabi und in der HS. greift die Talio schon hier ein und erstreckt sich nicht nur auf die Tat, sondern auch auf die Absicht, Böses zu tun. Dieses Vergeltungsprinzip erklärt sofort die Strafe des Doppelersatzes bei Veruntreuung und Diebstahl, denn einmal muss Ersatz sein, dann muss dem Täter geschehen, was er zu tun gedachte. Sämtliche taxativen Strafen lassen sich bei Hammurabi auf die Einheitsnormen des zwei- oder fünffachen Ersatzes zurückführen (Müller S. 83 ff.). Wenn beispielsweise der Hirt (§ 58) für Weidefrevel zu sechsfachem Ersatz verurteilt wird, so ist das so zu erklären, dass er eigentlich nur fünffach bezahlt, weil ihm ja das beschädigte Feld zur Ernte überlassen wird. Der eben erwähnte ungerechte Richter hat das Zwölffache zu bezahlen, d. h. er

hat die dem Kläger und Beklagten drohende Eventualstrafe des duplum und das Fünffache zu entrichten (Müller S.). Das ius Talionis ist der Tragbalken des Hammurabigesetzes und spielt in der HS. eine Rolle.

Beide Gesetze enthalten folgende, ähnliche Normen:

Hammr. § 195. Wenn ein Sohn seinen Vater schlägt, so soll man ihm die Hände abhauen.

§ 196. Wenn jemand einem andern das Auge zerstört, so soll man ihm sein Auge zerstören.

§ 197. Wenn er einem andern einen Knochen zerbricht, so soll man ihm seinen Knochen zerbrechen.

§ 218. Wenn ein Arzt jemand eine schwere Wunde mit dem Bronze (Operations)-Messer beigebracht hat und dadurch den Tod des Mannes verursacht, oder nachdem er die Augenhöhle eines Mannes mit dem Bronze-Messer geöffnet hat, das Auge des Mannes zerstört, haut man ihm die Hände ab.

§ 229. Wenn ein Baumeister, nachdem er einem Manne ein Haus gebaut hat, weil er sein Werk nicht festgemacht hat, und weil das Haus, das er gebaut, zusammengestürzt ist, den Tod des Hauseigentümers verursacht, wird dieser Baumeister getötet.

§ 220. Wenn er den Sohn des Hauseigentümers (auf diese Weise) totschlägt, tötet man den Sohn des Baumeisters.

§ 235. Wenn, nachdem ein Schiffsbauer für einen Mann ein Schiff gebaut und sein Werk nicht fest gemacht hat, dieses Schiff im selben Jahre auf Reisen geschickt wird und einen Schaden erleidet, wird der Schiffsbauer, nachdem er das abgebrochene Schiff aus eigenen Mitteln festgemacht hat, das festgemachte Schiff dem Schiffseigentümer übergeben.

Diesen Talion-Gesetzen entsprechen und widersprechen (Müller S. 146) die biblischen Normen: Exod. 21, 15: »Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, wird

getötet« (Verschärfung gegenüber Hände-Abhauen bei Ham.). Das. V. 24 f: »Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss«. »Brandwunde um Brandwunde, Stichwunde um Stichwunde, Hiebwunde um Hiebwunde«.

Deut. 24, 14—16: »Du sollst einen armen und bedürftigen Taglöhner nicht bedrücken . . . . an jedem Tage sollst du ihm den Lohn auszahlen, ehe noch die Sonne untergeht«.

»Es sollen nicht Väter wegen der Kinder und nicht die Kinder wegen der Väter getötet werden; ein jeder soll nur für sein Vergehen getötet werden«.

Es ist klar, dass hier merkwürdiger Parallelismus, deutiche Anal ogie, ebenso wie ein tiefgehender Kontrast zu vermerken sind. Die Analogie liegt im Talion-Prinzip in der gruppenweisen Ordnung der Gesetze gleicher Beziehungen. Der Kontrast in dem bewussten und beabsichtigten Protest (Müller S. 160), der gegenüber dem zu tötenden Sohne des Baumeisters (Hamm.) in dem lapidaren Bibelsatze lautet: »Kinder dürfen nicht wegen der Schuld der Väter getötet werden«.

Hierher gehört eine scheinbar durchaus unauffällige Gruppe von Gesetzen über das stössige Rind.

Hammur. § 250. »Wenn ein Ochs, nachdem er bei seinem Laufe auf der Strasse einen Mann gestossen hat, dessen Tod verursacht, lässt diese Rechtssache keinen Anspruch zu.

§ 251. Wenn der Ochs eines Mannes stössig ist und obwohl man ihn dessen Fehler als eines stössigen hat wissen lassen, er dessen Hörner nicht abgestumpft und seinen Ochsen nicht gehemmt hat und dieser Ochs, nachdem er einen Freigeborenen gestossen hat, ihn tötet, zahlt er eine halbe Mine Silber.

§ 252. Wenn er den Sklaven eines Mannes tötet, zahlt er ein drittel Mine Silber.

Vgl. dazu Exod. 21, 28—32:

»Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau totstösst, wird das Rind gesteinigt, und sein Fleisch darf nicht gegessen werden, jedoch der Besitzer des Rindes geht frei aus. Wenn aber das Rind schon längst als stössig bekannt war und man dies seinem Besitzer vorgehalten hat, und er es trotzdem nicht gehütet hat, wird das Rind, wenn es einen Mann oder eine Frau totstösst, gesteinigt, aber auch sein Besitzer mit dem Tode bestraft. Wenn ihm ein Lösegeld auferlegt wird, zahlt er als Lösegeld für sein Leben so viel, als ihm auferlegt wird.

Wenn der Ochse einen Knaben oder ein Mädchen totstösst, wird nach demselben Rechte mit ihm verfahren.

Wenn das Rind einen Sklaven oder eine Sklavin stösst, wird dessen Eigentümer 30 Schekel Silber bezahlen und das Rind wird gesteinigt«.

Wir haben hier wieder untrügliche Ähnlichkeit bis in Einzelheiten und die gleiche Aufeinanderfolge einer Gruppe von Gesetzen. Aber, was bedeutet der merkwürdige Zusatz, die Differenzierung zwischen Erwachsenen und Kindern als beschädigten Objekten scharf markierend: der einzige Fall dieser Art in der HS.! aber nicht im Gesetze des Hammurabi? Dieses unterscheidet in drei Fällen, ob die passiven Objekte erwachsene Leute oder noch im jugendlichen Alter stehende Personen sind.

a) Wenn die Pfandperson, die gestorben ist, der Sohn des Gepfändeten ist, tötet man den Sohn des Pfänders.

(Ham. § 116. Wenn die Pfandperson im Hause ihres Pfänders an Schlägen oder Schmerzen stirbt, geschieht, nachdem der Eigentümer der Pfandperson seinen Geschäftsmann überführt hat, also: Wenn es der Sohn des Mannes ist, tötet man seinen Sohn etc. etc.).

b) Wenn die von einem Mann gestossene (geschlagene) schwangere Frau nach einer Fehlgeburt stirbt, tötet man die Tochter des Totschlägers.

c) Wenn infolge fahrlässigen Baues der Sohn des Hauseigentümers getötet wird, wird der Sohn des Baumeisters getötet.

Gegen diesen letzten Fall hörten wir den biblischen Protest »Die Väter sollen nicht um der Kinder willen und Kinder nicht der Väter wegen getötet werden«; im Zusammenhange mit der ernsten Mahnung, den Taglöhner pünktlich zu entlohnen.

Im Falle der schwangeren Frau setzt die HS.: »Du sollst geben Seele für Seele d. h. Lösegeld. Nun wird die Kinderklausel (Müller S. 168) beim stössigen Ochsen klar, sie heisst: Du darfst in diesem Falle nicht das Kind des Eigentümers töten; wie es nach dem Hammurabi-Gesetz, das du kennst und das sonst allenthalben anerkannt und angewandt wird, erforderlich wäre, sondern der Eigentümer ist zur Verantwortung zu ziehen, denn: »Kinder dürfen nicht wegen der Väter getötet werden.« Die Feststellung dieses Gegensatzes ist eine der schönsten Entdeckungen Müllers und verleiht dem Verhältnis zwischen der Gesetzgebung Moses und derjenigen Hammurabis Relief.

Unendlich gross ist die Ähnlichkeit und Übereinstimmung in beiden Gesetzen; unendlich tief ihr Gegensatz; viele Fäden spinnen formell hinüber und herüber, kein Steg führt aber über die sittliche Kluft, die Moses von Hammurabi trennt. Aus den Gesetzen über das stössige Rind ist zur Evidenz klar, dass die HS. die strengere ursprünglichere, ältere Formel hat und sich durch die Kinderklausel mit ihrem Memento hoch über das Hammurabigesetz emporhebt.

Gewiss, das Talion-Prinzip waltet in beschränktem Masse auch in der HS. Aber so weit der Himmel von der Erde

entfernt ist, so weit ist die letzte ethische Konsequenz dieses ius Talionis »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.« (Lev. 19, 18) mit dem ergänzenden »Wie ein Eingeborener aus eurer Mitte soll auch der Fremde sein, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Aegypten« — entfernt von der Ethik im Cod. Hammur.

Dieser Gegensatz drückt sich auch darin deutlich aus, dass das sog. Bundesbuch (Exod. 20, 22—23, 33) das Sklavenrecht an die Spitze des Gesetzes setzt und dass die heil. Schr. dem Sklaven, der aus Liebe zu seinem Herrn nicht freigelassen sein will, das Ohr durchbohren lässt; während Cod. Hammur. den Sklaven an das Ende setzt und befiehlt: »Wenn ein Sklave zu seinem Herrn spricht, du bist nicht mein Herr, wird ihm sein Herr, sobald er ihn als seinen Sklaven überführt hat, das Ohr abschneiden.«

Von hier aus hätte kein direkter Weg zur Blüte aller Gesetzgebungen, zum weltbezwingenden Dekalog, geführt. Doch, wir dürfen nicht ungerecht sein. Der Kulturhistoriker muss mit Bewunderung von dem erleuchteten Sonnenkönig Hammurabi sprechen, der für seine Zeit Grosses geleistet hat. Und nicht allein für seine Zeit. Einige Stellen des Gesetzbuches sind besonders merkwürdig, weil sie Dinge und Vorgänge behandeln, welche in der Patriarchengeschichte eine Rolle spielen.

Betrachten wir die betreffenden Gesetzesgruppen.

Hammur. §. 144. »Wenn, nachdem ein Mann eine Frau geheiratet und diese Frau ihrem Manne eine Magd gegeben hat und diese Kinder gebiert, jener Mann den Vorsatz fasst, sich ein Kebsweib zu nehmen, gestattet man es dem Manne nicht.

§ 145. Wenn ein Mann, nachdem er eine Frau genommen und sie ihn mit Kindern nicht beschenkt hat, den Vorsatz fasst, ein Kebsweib zu nehmen; dieser Mann nimmt

ein Kebsweib, bringt sie ins Haus; dieses Kebsweib darf sich der Ehefrau nicht gleichstellen.

§ 146. Wenn, nachdem ein Mann eine Frau genommen und diese ihrem Manne eine Sklavin zum Weibe gegeben hat, die Sklavin ihm Kinder gebiert, aber diese Sklavin mit ihrer Herrin eifert, weil sie ihm Kinder geboren hat, verkauft sie ihre Herrin nicht für Geld; indem sie dieselbe zur Sklavenschaft tut, rechnet sie sie zu den Mägden.

§ 170. Wenn einem Manne seine Gattin Kinder geboren und seine Magd Kinder geboren hat und der Vater bei seinen Lebzeiten zu den Kindern, welche ihm die Magd geboren hat »meine Kinder« sagt, hierauf der Vater stirbt, teilen die Kinder der Gattin und die Kinder der Magd das väterliche Eigentum untereinander. Nachdem der Sohn der Gattin seinen Anteil gewählt hat, erhält er ihn.

Der aufmerksame Beobachter denkt sogleich an jene Fälle der HS., wo die legitime Gattin dem Gatten eine Magd gibt, wie Sarah dem Abraham, Rahel und Leah dem Jakob. Sarah gibt Abraham die Hagar, die sich dann der Gattin gleichstellen will, nachdem sie einen Sohn geboren, und nun von Sarah gepeinigt wird. Die Anerkennung der Kinder der Sklavin hängt davon ab, ob der Vater sie seine Kinder nennt, wie Abraham es mit Ismael getan.

Wie eine grosse Illustration zu den Gesetzen des Hammurabi lesen sich nun die Episoden aus dem Leben der Erzväter. Ihre Gestalten, jedem so vertraut, gewinnen Licht und Leben, dessen sie freilich nicht erst bedurft haben, durch das sie jedoch Zweiflern und Skeptikern in lebendiger Wesenhaftigkeit und unanfechtbarer Historizität erscheinen müssen.

Abraham kommt aus Ur-Kasdim, dem Heimatlande Hammurabis, zieht immer westlicher, bis er in das Gebiet der Kanaanäer kommt. Er lebt mit seiner Gattin Sarah, die aber kinderlos ist. Sie gibt ihm eine ägyptische (oder nach anderen eine babylonische, wenn Misri und Musur identisch

sind) Sklavin, Hagar, zur Frau. Diese lehnt sich, sobald sie merkt, dass sie freudige Veranlassung dazu hat, gegen die Herrin auf, und Sarah drängt auf Züchtigung, die Abraham ablehnen muss, aber nicht verhindert, dass Sarah sie quält. Sarah durfte die Hagar, da sie guter Hoffnung war, nicht als Sklavin verkaufen, aber sie durfte sie nach Auflehnung unter die Mägde tun. Hagar flieht, kehrt aber um und fügt sich. Ismael wird geboren. Abraham nennt ihn seinen Sohn. Aber auch Sarah bekommt einen Sohn. Trotz Hagars Vertreibung bestatten beide Söhne, Isak und Ismael, ihren Vater versöhnt in der Höhle Machpelah.

Hier sehen wir Schritt für Schritt die Ereignisse aufeinanderfolgen, wie sie die oben zitierten §§ des Cod. Hammurabi voraussetzen. Die Beispiele könnten vermehrt werden; es genügt dieses eine, klassische.

Welche Schlüsse dürfen aus diesem Tatbestande gezogen werden?

Müller (S. 210 ff.) weist nach, dass trotzdem von einer gegenseitigen Entlehnung nirgendwo die Rede sein könne. Woher aber die Übereinstimmungen ganzer Gesetzeskomplexe und deren Gruppierung und systematischen Aufeinanderfolge?

Die mosaischen Gesetze sind ursprünglicher nach Formulierung und Gruppierung. Die Bestimmungen gelten zum Teil für einfachere und primitivere Verhältnisse, als sie aus dem Cod. Hammur. ersichtlich sind. Diese übereinstimmenden Teile sind nach Müller (S. 220 ff. 241) auf ein gemeinsemitisches Urgesetz zurückzuführen, das er zu rekonstruieren versucht, und das dem mosaischen Gesetze näher steht als dem des Hammurabi.

Die Gesetze der HS. haben tiefgehende Abänderungen vorgenommen, welche Weisheit, Milde und ethische Grösse bekunden, Moses kennt die Bräuche und Misbräuche der alten Gesetzgebungen. Die Gesetze im sog. Bundes-Buche sind derart, dass sie bereits zur

Patriarchenzeit in Kanaan, in Ägypten und in der Wüste Anwendung finden und in Gebrauch sein konnten (gegen Wellhausen).

Die Gesetze des Hammurabi müssen zum Teil schon zur Patriarchenzeit bestanden haben. Sie können nicht durch Vermittlung anderer Völkerfamilien zu Moses gelangt sein.

Abraham, der Zeit- und Kriegsgenosse Hammurabis, hat dessen Gesetze wohl gekannt und sie auf seinem historisch feststehenden Zuge von Ur-Kasdim nach Kanaan mitgenommen. Diese Gesetze beherrschten den ganzen vorderen Orient. In stets sich entwickelnder und vollendender Form wurden sie bis auf Moses überliefert.

Die Gestalt dieses Mannes, der gerade durch Auffindung dieses Hammurabigesetzes wächst und zu einer geschichtlichen Erscheinung ersten Ranges selbst für eingeschworene Kritiker wird, tritt auf diesem neuen Hintergrunde leuchtend hervor. Er kam nicht, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu versittlichen.

Es ist gesagt worden, dass die HS. die Blutrache kenne, ohne dass man, wie es die Wissenschaftlichkeit erfordert, vom Asylrecht sprach, das jene beinahe paralysiert hat. Von der Blutrache ist nur in beschränktestem Sinne die Rede. Vom Palaste und Gesetze des Hammurabi jedoch wurde betont: In diesen heil'gen Hallen kennt man die Rache nicht. Der Kulturhistoriker muss erwidern: »Die Unterschiede liegen nicht in der Richtung des Ethos, sondern in der sozialen Organisation«. Im Codex Hammurabi haben wir die Anfänge des Staates, der als Garant des Rechtes die Privatrache aufhebt und sie durch die richterliche Ahndung ersetzt. In der geschlechtsgenossenschaftlichen Rechtsordnung in der es keine höchste Gewalt gibt (und diese ist an den betreffenden Bibelstellen vorausgesetzt) ist die Blutrache unausrottbar. Das Racherecht steht also nicht

sittlich sondern nur sozial tiefer als das Buss- und Strafrecht« (Jeremias S. 265).

An einer Kodifikation der Gesetze durch Moses darf fürder nicht gezweifelt werden.

Müller liegt, wie er es ausdrücklich betont, jede Apologetik fern. Auf dem Wege exakter Forschung sind seine Resultate - - die philologische Seite des Werkes blieb hier unbehandelt — zustande gekommen. Niemand vor ihm und nach ihm hat bis jetzt das Problem so tief und gründlich angepackt; und wo er es anfasst, ist es interessant.

Hätte Delitzsch das Buch geschrieben — von Berseba bis Dan, von Berlin bis Strassburg wäre ein Hymnus an gestimmt worden.

Die vergleichende Kulturgeschichte, die immer neu sich öffnenden Perspektiven hellen, wie weitleuchtende Scheinwerfer den Gesichtskreis auf und die feindlichen Torpedos, die einen Angriff auf das gute Fahrzeug der uns heiligen Überlieferung und die Festung der Glaubensburg geplant, müssen sich angesichts dieses aus dem Orient und aus dem Erdenschosse kommenden Lichtes zurückziehen.

Die Bibelkritik, die noch immer die kuriosesten Blüten treibt und der Babel-Bibel-Rummel werden mit den Ergebnissen Müllers rechtlich zu rechnen haben, wenn sie dieselben auch zunächst ignorieren oder, wie dies einige deutsche Kritiker getan, mit unwissenschaftlicher Animosität zu Tode hetzen wollen.

Müller (S. 205 ff.) weist nun auch den Einfluss des Cod. Hammur auf das römische Gesetz der XII Tafeln nach. In einem ganzen Komplex von Rechtsgrundsätzen wird die gleiche Folge und Formulierung aufgezeigt. Die strengen Fachjuristen werden darüber erst ihr Urteil zu fällen haben. So sehr sie sich sträuben mögen, sie werden sich wohl an den Gedanken gewöhnen müssen, dass auch für sie das Licht aus dem Oriente kam. Das syrisch-römische Rechtsbuch, welches aus den orientalischen Quellen Eduard

Sachau herausgegeben und übersetzt hat, stammt aus dem fünften nachchristl. Jahrhundert. Bei einer Vergleichung mit dem röm. Rechte geht dasselbe nicht restlos auf. Dieser Rest erklärt sich aber wunderbar bei einer Vergleichung mit dem Cod. Hammur.

Müllers These und Hypothese lautet: »Auf einem Seitenwege kam das Gesetz des Hamm., sei es von Babylon, sei es von Kanaan aus, nach Griechenland, beeinflusste daselbst die hellenischen Legislatoren und erreichte dann Rom, wo ein starker Niederschlag des Systems sich in den XII Tafeln erhalten hat. Der Weg muss erst aufgehellt werden (S. 243). Genug. Die Forschung ist im Gange. Und was heute kühne Hypothese scheint, kann morgen geschichtlich erhärtete Wahrheit werden.

Die grosse Bedeutung dieses Gesetzwerkes besteht auch darin, dass wir hier zum ersten Male in eine grosse, geschlossene, systematische Ordung der Lebensverhältnisse eines alten, wohl organisierten Rechtswesens Einsicht erlangen und ein Bild seiner Gesellschaftsordung erhalten. Dieses Gesetzeswerk, durch das ein einheitliches, gleiches Recht für einen weitreichenden Friedensverband geschaffen wurde, stellt die Kodifizierung geltender Sitten und Bräuche vor und fusst auf alten, überlieferten Rechtsnormen.

»Immer deutlicher wird das Weltbild und immer klarer die Zusammenhänge der verschiedenen Kulturen. Das, was die Menschen am Eufrat und Tigris, am Nil und am Jordan erlebt, erdacht und erlitten haben, gewinnt Bedeutung für die Menschen an der Themse, an der Seine, an der Spree.«

Immer enger werden die Verknüpfungen und die Verkettungen. Vielleicht wird sich aus diesen wunderbaren und erkenntnisreichen Forschungen, das Resultat ergeben, dass die zivilisierten Menschen aller Sprachen, Nationen und Religionen einander begreifen und schätzen lernen.

Die Paulinische Lehre vom Gesetz.

Nach ihren Quellen untersucht
von **Moritz Löwy.**
(Fortsetzung).

III.

Die Lebensnorm.

Paulus hielt die Wiederkehr des gekreuzigten und auferstandenen Jesus und mit ihr zugleich den Anbruch des messianischen Reiches in seiner (vollen) Herrlichkeit für nahe bevorstehend (Röm. 13, 11 f.; I. Cor. 7, 29; 16, 22; vgl. Phil. 4, 5). Dennoch unterlässt er es nicht, seinen Getreuen zu wiederholten Malen ganze Reihen von Weisungen und Vorschriften zu erteilen, nach welchen sie fortan leben sollten (Röm. 12, 1—15, 7; Gal. 5, 13—6, 10; I. Cor. 5, 9—8, 13; 10, 15—11, 34 u. s.). Oder vielmehr, wie er selber sagt, gerade weil »die Errettung uns heute näher steht, als da wir anfingen zu glauben, die Nacht vorgerückt und der Tag herbeigekommen ist«, darum sollen wir »die Werke der Finsterniss ablegen und anziehen die Waffen des Lichtes, wohlanständig wandelnd, gleich als am Tage, nicht mit Gelagen und Zechen, nicht mit Unzucht und Üppigkeit usw. (Röm. 13, 11—14). Folgt daraus etwa, dass Paulus seinen diesbezüglichen Lehren überhaupt nur einen zeitlichen, einen interimistischen Wert und Charakter beigelegt habe? Nein, gewiss haben dieselben für ihn auch einen bleibenden, einen absoluten Wert; nur sollen sie jetzt, meint er, um so mehr und um so genauer beherzigt und befolgt werden, als die Stunde der Errettung eben bereits geschlagen hat.

Freilich sollte es, auf der andern Seite, einer solchen »ethischen Normierung des christlichen Wandels«, wie Grafe[1])

[1]) A. a. O. S. 21.

es einmal nennt, von Rechts wegen gar nicht bedürfen, da ja nach ihm, unserem Apostel, der Glaube allein schon genügt, um uns zu »retten« (so besonders Röm. 10, 9). Allein, wie sollte man dabei doch handeln und wandeln? Mag der Glaube auch der einzig wahre, sichere und sich selbst genügende Weg zum Heile sein und mag es demnächst immer auch der rechte, lebendige Glaube sein, er, der, wie Paulus sagt, »mit dem Herzen glaubt zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekennt zum Heil« (das. V. 10), so bedarf es doch noch immer der Normen, welche das Tun und Lassen des Gläubigen in den mancherlei Fragen des Lebens und der Sitte unmittelbar zu bestimmen und zu regeln hätten. Das Gesetz aber, welches eine solche (fertige und zugleich auch Alles erschöpfende) Lebensnorm enthielt, hatte Paulus ja für ganz aufgehoben erklärt.

Ist dem aber auch so? Wollte Paulus in Wirklichkeit das mosaische Gesetz auch als Lebensnorm, genauer auch als Norm für den sittlichen Lebenswandel nicht mehr gelten lassen? Grafe behauptet es entschieden. »Es hätte«, meint er, »das Streitobjekt (mit den judenchristlichen Gegnern) gefehlt, wenn Paulus nicht der Ansicht gewesen wäre, dass auch für das sittliche Leben des Christen das Gesetz nicht mehr bestimmende Norm sein könnte«. Sei ja zudem die Befürchtung der Gegner, es werde der Sünde Tür und Tor geöffnet, wenn nicht das Gesetz als Schranke auch für den Christen noch aufrecht erhalten bliebe, für den Apostel hinlänglich damit abgetan, dass der Christ, nach ihm, »durch die Gemeinschaft, in die er mit dem Gekreuzigten und auferstandenen Christus tritt, dem Fleische abgestorben — und ein neuer Mensch entstanden ist, dessen Lebensgrund und Kraft das πνεῦμα bildet«. Dieser göttliche Geist sei nunmehr »die Norm des Handelns geworden, und der Christ tut kraft des göttlichen Geistes das Gute von selbst, wenn er sich nur dem Treiben des Geistes hingibt. Er ist dann weit davon entfernt, etwas

zu tun, wogegen das göttliche Gesetz Einsprache erheben würde. Aber es sind eben nicht mehr Werke des Gesetzes, die er nun hervorbringt, sondern aus innewohnender, göttlicher Kraft entspringende Früchte usw.«[1]).

Vollkommen richtig, — — wenn Paulus nur nicht selbst, bei (und nach) alldem, ausdrücklich von einer Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe (Gal. 5, 13. 14; Röm. 13, 8 ff.) und ferner ebenso bestimmt auch von einer Erfüllung der sittlichen Gebote des Gesetzes überhaupt — durch die nach dem »Geiste« Wandelnden — (Röm. 8, 3. 4)[2]) gesprochen hätte.

Am wichtigsten ist hier, glauben wir, die zuerst angeführte Doppelstelle Gal. 5, 13. 14: ». . . Vielmehr dienet einander in der Liebe; denn das ganze Gesetz geht in ein Wort zusammen, nämlich: »»Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«« und Röm. 13, 8 ff: »Bleibet niemand etwas schuldig, als dass ihr euch unter einander liebet. Wer den Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn das Wort: Du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, nicht begehren und alle weiteren Gebote sind zusammengefasst in diesem Worte, nämlich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe bereitet

---

[1]) Das. S. 21, unter stetem Hinweis auf die betreffenden Stellen Röm. 6,3 ff.; 7,4; 8, 4. 14. 15; Gal. 5, 18 ff.

[2]) »Denn was das Gesetz nicht vermochte . . .: Gott, indem er seinen Sohn sandte . . ., hat die Sünde im Fleische verdammt, damit das Recht des Gesetzes zur Erfüllung komme an uns, sofern wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Hierzu Lipsius (a. a. O. S. 146): »Der göttliche Zweck des im Tode Christi an der ἁμαρτία im Fleische vollzogenen Todesurteils war aber dieser, dass in den Gläubigen das δικαίωμα τοῦ νόμου, die Rechtsforderung, d. h. die sittlichen Gebote des Gesetzes, erfüllt werden sollte, nämlich in denen, welche nun nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα wandeln«. Vgl. auch Grafe a. a. O. S. 23, wonach diese Stelle die seiner Ansicht »scheinbar am meisten widersprechende ist«.

dem Nächsten nichts Böses, also ist in der Liebe das ganze Gesetz begriffen«. So wenig nämlich Paulus die Verletzung, d. i. Nichterfüllung irgend eines der aufgezählten dekalogischen Gebote gestattet haben kann, so wenig kann er auch auf die Erfüllung irgend eines andern auf die Nächstenliebe bezughabenden negativen oder positiven Gebotes (des mosaischen Gesetzes) verzichtet haben. Was der Apostel hier betont, das ist lediglich die Alles überragende Bedeutung, ferner die positive Form und der allumfassende Inhalt des Liebegebotes (in Lev. 19, 18), demzufolge die negativ gefassten Einzelgebote des Dekalogs — »und alle weiteren Gebote«, wie Paulus sagt — eigentlich überflüssig geworden seien. Aber erfüllt muss doch nun einmal Alles werden, was nur irgend dazu gehört, — um so mehr als »die Liebe dem Nächsten nichts Böses (ergänze: dafür aber um so viel mehr Gutes) bereitet«.

Da meint nun freilich Grafe, es dürfe doch nicht vergessen werden, dass »alle diese Äusserungen (eben die hier in Frage stehenden) ihre Fassung unter Einwirkung der Opposition des Apostels gegen seine Gegner erhalten haben«[1]). »Nicht ohne feine Ironie zugleich«, fügt Grafe hinzu, »erinnert der Apostel an das Gebot der Liebe. Seinen Lesern in Galatien und Rom, die gegen dieses Grund- und Hauptgebot des Gesetzes so oft und schwer gesündigt hatten, gibt er damit zu verstehen: ihr, die ihr das Gesetz so hoch halten wollt, beweiset eure Gesetzestreue durch Befolgung der wesentlichsten Forderung des Gesetzes usw.« Allein, wie versteht denn Grafe dann solche

[1]) A. a. O. S. 22 ff., gegenüber der Meinung Anderer, wonach Paulus nämlich nur den rituellen Teil des Gesetzes (Gal. 4, 1—11; Röm. 12, 1; 14, 14. 20) für abgeschafft gehalten habe. — Auch die »befremdlichen« Stellen Röm. 2, 13, 14. 26. 27 (vgl. Jakob. 1, 22) vermag sich Grafe nur so zu erklären, dass sich der Apostel hier, »um seine Gegner um so wirksamer zu widerlegen, auf deren eigenen Anschauungsboden begibt«.

Äusserungen wie I. Cor. 7, 19: »Beschneidung tut es nicht, und Verhüllung tut es nicht, sondern Gottes Gebote halten«?[1]) Oder selbst wie Gal. 5, 22 f.: »Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, . . . Sanftmut, Enthaltsamkeit. Wider solche (aber) ist das Gesetz nicht«?[2]) Zeigt das alles nicht vielmehr klar und deutlich, dass Paulus in der Tat diesen Teil des mosaischen Gesetzes (den ethischen), wenn auch selbstverständlich nur im grossen und ganzen — und nicht ohne sich, ausser der Freiheit von dem Zwang des Buchstabens, auch im Übrigen das Recht der Auswahl zu wahren[3]) — aber doch ganz förmlich als Norm für den Lebenswandel beibehalten wollte?

Übrigens sagt ja Grafe selbst: »Doch konnte Paulus auch von seinem Standpunkte eine Erfüllung des Gesetzes im Christentume behaupten, insofern als im innersten Grunde zwischen dem Gesetz und dem den Christen er-

[1]) Ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. Dass hierunter nichts anderes als die Erfüllung der sittlichen Gebote des mosaischen Gesetzes — und zwar nicht bloss der auf die Nächstenliebe bezüglichen, sondern auch noch mancher anderen — verstanden sein kann, braucht wohl nicht näher nachgewiesen zu werden.

[2]) Κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἐστι νόμος. Die schwierige Stelle wird verschiedentlich erklärt. Nach Lipsius (a. a. O. S. 63) bedeutet κ. τ. τοιούτ. nicht (neutrisch) »gegen dergleichen Dinge«, sondern soviel wie κατὰ τῶν τοιαῦτα πραττόντων. »Hierauf führt schon«, sagt L., »der Gegensatz zu V. 22, aber auch das οὐκ ἐστι νόμος, was nicht heissen kann: gegen sie hat das Gesetz nichts einzuwenden, sondern nur: gegen solche kann das Gesetz keine Anklage erheben«. Wie dem auch sei, so können die Worte sicherlich auch positiv gewendet werden, als ob Paulus sagen wollte: Tuet alle diese Dinge, damit ihr zugleich den besten Teil des Gesetzes erfüllet.

[3]) Weitere Proben einer solchen Auswahl bieten gelegentliche Äusserungen wie I. Cor. 14, 34: »Ihnen (den Weibern) kommt es nicht zu, zu reden, sondern untertan zu sein, wie auch das Gesetz sagt«, oder II. Cor. 13, 1: »Durch zweier oder dreier Zeugen Mund wird eine Sache fest« (Deut. 19, 15). Auch Röm. 12, 19 gehört wohl mit hierher.

füllenden πνεῦμα ein Zusammenhang besteht«. Und weiter noch: »Gewiss ist es eine moderne Unterscheidung, wenn man beim mosaischen Gesetz von Schale und Kern spricht; aber indem Paulus ausdrücklich da, wo er eingehender von der Erfüllung des Gesetzes redet, nur Gebote des Dekalogs erwähnt und das Gebot der Liebe als das wesentlichste Gebot betont . . ., hat er selbst einen Ansatz zu solcher Unterscheidung, deren er als förmlicher in vollem Umfange niemals sich bewusst geworden ist«. Damit erscheint aber, unserer bescheidenen Meinung nach, die frühere so bestimmte Behauptung Grafes nahezu zurückgenommen. Was den Apostel selbst betrifft, so ist ja freilich nicht zu übersehen, dass dieses halbe Zugeständniss an das Gesetz mit seiner sonstigen, sozusagen zentralen Stellung zu demselben im Widerspruche steht. Aber dieser Widerspruch liegt in der Natur der Sache und war für ihn, Paulus, gar nicht zu vermeiden, — so wie er sich von dem Gebiet der abstrakten, dogmatisierenden Spekulation (über das Heiltum) auf das konkretere Gebiet der Ethik und der praktischen Lebensführung zu begeben hatte[1]). —

Betrachten wir nunmehr die beiden Stellen Gal. 5, 14 und Röm. 13, 8—10 noch etwas näher, so hat man hier fürs erste eine Anspielung auf ein Herrnwort (Matth. 22, 37—40) vermutet[2]). Mit Unrecht glauben wir, da Paulus auch nicht mit einer Silbe darauf hindeutet[3]), wäh-

[1]) Es ist auch nicht recht ersichtlich, weshalb Paulus sich der fraglichen Unterscheidung zwischen Schale und Kern, wie Grafe sagt, »als förmlicher in vollem Umfange«, niemals bewusst geworden sein sollte. I Cor. 7, 19 (auch schon Röm. 2, 28. 29) beweisen direkt das Gegenteil. S. noch Anhang Nr. 21.

[2]) S. Lipsius zu Röm. 13, 8 (a. a. O. S. 184). Auch Weizsäcker (a. a. O. S. 134) meint, »es sei damit nicht mehr noch weniger gesagt, als dass der Gesamtinhalt des Gesetzes sich deckt mit dem nächsten und alles umfassenden Gebot des Evangeliums«.

[3]) Eben so wenig geschieht dies auch bei Jakob. 2, 8: »Ja, wenn ihr das königliche Gesetz erfüllt nach der Schrift: »»Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst««, so tut ihr recht«.

rend er Gal. 6, 2 und auch sonst, bei weit minder wichtigen Dingen (wie z. B. I. Cor. 7, 10. 25; vgl. I. Thess. 4, 2), allerdings ausdrücklich vom »Gesetz des Christus« oder von einem »Gebot des Herrn« spricht. Es ist ja auch vollkommen begreiflich, weshalb er es hier nicht tun kann: einfach aus dem Grunde, weil er die Sache tatsächlich nicht von Jesus hatte, sondern von seinem früheren pharisäischen Judentume her, aus welcher älteren und ursprünglicheren Quelle ja auch Jesus selbst vor ihm schon geschöpft hatte. In Wahrheit besteht zwischen den Aussprüchen Paulus' und Jesus'[1]) auf der einen und denen Hillels[2]) und R. Akibas[3]) auf der andern Seite, dem Inhalte, wie zum Teil auch der Form nach, kaum ein erheblicherer Unterschied. Ja auch für den paulinischen (erklärenden) Zusatz: »Die Liebe bereitet dem Nächsten nichts Böses, (also ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung)« Röm. 13, 10, findet sich im Talmud ein Analogon, in den folgenden Worten: »Erfülle das Gesetz aus Liebe, und erfülle es aus Furcht. Aus Liebe, darum, wo du hassen solltest, erinnere dich, dass du lieben sollst: Die Liebe aber hasset nicht[4]). —

---

[1]) Ausser Matth. 22, 37—40 auch Matth. 7, 12; Luc. 6, 31.

[2]) Sabb, 31 a, das bekannte: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התו' כולה ואידך פירושא.

[3]) Sifra, Ked. § IV (ed. Weiss, p. 89 b): ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה. Auch der Satz R. Simon b. Eleasars in Aboth di R. Nath, C. XVI: בשבועה גדולה נא' דבר זה ואהבת לרעך כמוך etc. gehört hierher. Vgl. hierzu, wie überhaupt zur Sache, Güdemanns vortreffliche Schrift »Nächstenliebe« (Wien, 1890) S. 10 ff., 20 ff.

[4]) Jer. Sota 20 c (Ber. 14 b): כתוב א' או' ואהבת את ה' אלהיך וכתוב א' או' את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד עשה מאהבה ועשה מיראה עשה מאהבה שאם באתה לשנוא דע שאתה אוהב ואין האוהב שונא. Es wird hier, wie man sieht, zwar nicht direkt an das Nächstenliebegebot angeknüpft, sondern an das Gebot: »Du sollst lieben den Herrn deinen Gott u. s. w.« (Deut. 6, 4), welches nach Jesus bekanntlich das »Hauptgebot ersten Ranges« ist; aber in der Wendung: »Darum, wo du hassen solltest, erinnere dich, dass du lieben sollst« ist die Über-

Dagegen scheint Paulus hinsichtlich des Ceremonialgesetzes, und zwar nicht bloss prinzipiell, was die Aufhebung desselben betrifft, sondern auch in Bezug auf die weitere Motivierung seiner Stellungnahme gegen die Beibehaltung des einen oder des andern auch für das Leben — allerdings durchaus neue Wege eingeschlagen zu haben. Hier ist er sich unläugbar stets völlig consequent geblieben. Und wenn er Gal. 4, 9—10 so weit geht, das Tage-Halten usw. mit den »unvermögenden armseligen Elementen« (des Heidentums)[1]) in eine Linie zu stellen, so steht dies allerdings ganz einzig da. Zwar heisst es wieder Röm. 14, 5. 6 (viel schwächer): »Der eine macht einen Unterschied unter den Tagen, der andere hält jeden Tag gleich: jeder mag, wie er es versteht, seine Ueberzeugung haben. Der etwas auf den Tag hält, der tut es für den Herrn; der da isst, der isst für den Herrn: denn er danket Gott, und der nicht isst, der unterlässt es für den Herrn, und danket auch Gott.« Doch hat sich Paulus im Vorhergehenden (14,ff.; vgl. V. 10. ff. 15, 1; I. Cor. 10. 25 ff.) darüber bereits erklärt. Es handelt sich ihm hier nur um die Duldung und Schonung der »Schwachen im Glauben«, vorzüglich in Rücksicht auf die Brüderlichkeit, wie auf die nicht genug zu vermeidende »Gewissensrichterei.« Gleichwohl kann man kaum umhin, an jene Erzählung des Talmud zu denken, wonach Schammai die Sabbatmahlzeit so hoch hielt, dass er sich von Tag zu Tag darauf vorbereitete, während Hillel eine (ganz) andere Gepflogenheit hatte,

---

tragung auf das Nächstenliebegebot offenbar bereits vollzogen; denn, wie sollte Jemand auch Gott hassen wollen?! Dass sich das Wort ואין האוהב שונא (wörtlich: »ein Liebender aber hasset nicht«) mit dem paulinischen »Die Liebe bereitet dem Nächsten nichts Böses« dem Sinne nach vollständig deckt, braucht wohl nicht weiter erörtert zu werden.

[1]) S. oben S. 42, Anm. 1.

denn er tat Alles für den Herrn, und sprach: »Gepriesen sei der Herr Tag für Tag« (Ps. 68, 20)[1]).

Ob Röm. 14, 14: »Ich weiss und bin es fest überzeugt in dem Herrn Jesus, dass nichts an sich selber unrein ist usw.«, eine Anspielung auf ein Herrnwort enthält, ist fraglich[2]). Ganz originell und echt paulinisch dagegen ist I. Cor. 10, 25. 26: »Esset alles, was auf dem Markte verkauft wird, ohne nachzuforschen, Gewissens wegen. »»Die Erde und ihre Fülle ist des Herrn«« (Ps. 24, 11)[3]). Während aber Paulus so das »Essen« vollständig freigibt, ja auch den Genuss des »Opferfleisches« (von Götzenopfern) nur für den Fall verpönt, wenn dadurch der Gewissensrichterei Vorschub geleistet oder sonst in irgend einer Weise Anstoss erregt wird (das. V. 27 ff.; vgl. 8, 4 ff.), hat er diesbezüglich einmal doch auch stren-

---

[1]) Beza 16a: תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת . . . אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שאמר ברוך ה' יום יום. Die Worte שכל מעשיו לש"ש sind nicht ganz gesichert; s. das gleich darauf folgende: תניה ב"ש אומרי' מחד שביך לשבתיך וב"ה או' ברוך ה' יום יום.

[2]) S. Lipsius z. St. (a. a. O. S. 189): »Ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, vermöge meiner in der Gemeinschaft des Herrn gewonnenen Einsicht«. Nach L. wäre hier übrigens überhaupt nicht von den »durch die jüdischen Speisegesetze verbotenen Speisen« die Rede.

[3]) Doch findet sich eine ähnliche Auslegung (und Verwertung) desselben Psalmverses auch bei den Rabbinen, Tosifta Berach. C. IV: לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנא' לה' הארץ ומלואה; cf. Ber. 35 a: א"ר יהודה א' שמואל כל הנהנה מן העה"ז בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי; א"ר חייא בר אבא: שמים שנא' לה' הארץ ומלואה (s. auch Sabb. 119a: פעם אחת נתארחתי אצל בה"ב בלודקיא והביאו לפניו שלחן של זהב . . . ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים וכשמניחין אותה או' לה' הארץ ומלואה). Die Ähnlichkeit und zugleich auch freilich der Unterschied beider Auslegungen besteht darin, dass auch nach den Rabbinen, wie nach Paulus, alles Geniessbare auf Erden von Gott kommt; aber während nach Paulus eben darum alles auch schon erlaubt ist, ist dies nach Jenen nicht nur nicht der Fall, sondern darf auch das Erlaubte nicht ohne vorhergegangenen Segensspruch genossen werden.

gere Saiten aufgezogen, indem er nämlich sagt: »Seht das Volk Israel, das im Fleische, meine ich, an. Sind nicht die, welche die Opfer essen, Genossen des Altars? Was folgt nun? Dass das Götzenopfer etwas sei? Oder dass der Götze etwas sei? Nein, aber dass sie das Opfer, das sie bringen, den Dämonen bringen, und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr in die Gemeinschaft der Dämonen kommt. Ihr könnt nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn Teil haben und am Tische der Dämonen« (kurz vorher, 10, 18—22). Und auch hier erinnert man sich unwillkürlich an den bekannten Spruch des R. Simon, wonach »Drei, die an einem Tische essen, ohne sich über das Gesetz zu unterhalten, gleichsam an Totenopfern teilhaben (nach Jes. 28, 8), während (andere) drei, die an einem Tische essen und sich über das Gesetz unterhalten, gleichsam vom Tische des Herrn essen (nach Ezech. 41, 22)«[1]). Ja auch Röm. 14, 17: »Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist« berührt sich zum Teil sehr innig mit dem bekannten Satz Rabs: »Die zukünftige Welt kennt kein Essen und Trinken ... und keinen Neid und keinen Hass und keinen Kummer, sondern (nur eins): Die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und geniessen den Glanz der Schechina«[2]).

[1]) Aboth III, 3: שלשה שאכלו על שלחן א' ואין ביניהם ד"ת כאלו אכלו מזבחי מתים שנא' . . . אבל שלשה שאכלו על שלחן א' ואמרו עליו ד"ת כאלו אכלו משלחנו של מקום שנא' etc. Die »Totenopfer« sind nach Ps. 106, 28 Götzenopfermahle (vgl. Maimonides, im Comm. z. St.). Dass man durch das Teilhaben an solchen, wie überhaupt durch Götzenopfer, »in die Gemeinschaft der Dämonen kommt«, wie Paulus sagt, ist bekanntlich schon im Alten Testament selbst angedeutet (Ps. 106, 37; Deut. 32, 17 u. s.). — Zu dem »Becher des Herrn« (oder »des Segens«, V. 16) und dem »Becher der Dämonen« s. schon Schöttgen z. St.

[2]) Ber. 17a: העירוב אין בו לא אכילה ולא שתיה . . . ולא קנאה ולא

Zu der von der »obrigkeitlichen Gewalt« und dem ihr schuldigen Gehorsam handelnden Stelle Röm. 13, 1 ff. sehe man ferner die bereits von Schöttgen und Nork angeführten rabbinischen Parallelen[1]). Ebenso auch die zu I. Cor. 6, 1. 18; 7, 2. 3. 4. 5. 14. 36; 11, 5. 10. 14; 13, 12; 15, 37; II. Cor. 8, 21[2]); 9, 6; 12, 2. 4. 7. Ganz besonders aber noch die zu I. Cor. 7, 6: »Was ich da sage, ist als Zulassung zu nehmen, nicht als Gebot«, welche letztere Stelle ohne Kenntniss der entsprechenden rabbinischen Termini[3]) (und deren Anwendung) kaum recht verstanden werden kann[4]).

שנאה ולא תהרות אלא הצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. Vgl. Lipsius z. St. a. a. O. S. 189: »Denn das Wesen des Gottesreiches besteht nicht nur in Essen und Trinken, es kann also auch hierdurch nicht erworben werden; ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Paulus immer vom künftigen Messiasreich (Gal. 5, 21; I Cor. 6, 9 f.), nicht vom ethischen Gottesreich auf Erden«. Zu den »Kronen« (oder »Kränzen«, vgl. Kaufmann, Monatsschr. 40, S. 383) auf den Häuptern der Gerechten, vgl. man noch I Cor. 9, 26: »und dort (bei den Wettkämpfen) handelt es sich nur um einen vergänglichen Kranz; bei uns um einen unvergänglichen«.

[1]) Darunter auch Aboth I, 10; II, 3 (רשות = Obrigkeit, als Äquivalent für das paulinische ἐξουσία). Doch fehlt bei beiden Autoren noch so manche wichtige Stelle; s. Anhang Nr. 22.

[2]) »Liegt uns doch am Herzen das Rechte nicht bloss vor dem Herrn, sondern auch vor Menschen«. Nork citiert Schem. r. c. 51; Tanch. Pekud. 5: שנו רבותינו מי שהיה נכנס לתרום את הלשכה לא היה נכנס לא בפרנוד . . . שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום שנא' והייתם נקיים מה' ומישראל. Die Quelle ist M. Schek. 4, 3 (vgl. auch Joma 38a; Pesach. 13a). — Ganz und gar übergangen ist II Cor. 8, 12: »Denn wo der gute Wille da ist, ist er willkommen mit dem, was er vermag, mehr verlangt man nicht« und j. Pea 16b (u. Parall.): מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה etc.

[3]) רשות und חובה (schon bei Lightfoot). Zu ergänzen ist auch hier besonders M. Beza V, 2: כל שחייבין עליו משום שבות משום רשות משום מצוה etc.

[4]) Ähnlich halachisiert Paulus auch I Cor. 14, 16: »Sonst, wenn du im Geiste den Segen sprichst, wie soll denn der, der am Platze des Uneingeweihten steht, sein Amen zu deiner Danksagung sprechen? weiss er ja nicht, was du sagst usw.« —

Ergebniss.

Wir glauben kein wichtigeres Moment der Lehre des Apostels übersehen oder in anderer Weise ausser acht und — unserer Aufgabe gemäss — unerörtert gelassen zu haben. Es erübrigt uns daher nur noch, die gewonnenen wichtigeren Resultate, zugleich mit einem flüchtigen Rückblick auf den Gang unserer Untersuchung, hier noch einmal kurz zusammenzufassen.

Ob Paulus selbst ursprünglich von der Erfahrung, dass das Gesetz nicht zu rechtfertigen vermag und von der weiteren Speculation über die Ursachen und letzten Gründe dieser für ihn feststehenden Tatsache ausgegangen und erst von hier aus zu der Idee einer Rechtfertigung aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus Jesus gelangt sei, oder umgekehrt: darüber lässt sich streiten. Im letzteren Falle nämlich würde der Apostel erst nachdem der Gedanke einer solchen Rechtfertigung in ihm entstanden war und sich festgesetzt hatte — und von hier aus — zu dem weiteren Gedanken einer ausschliesslichen Rechtfertigung aus und in diesem Glauben und endlich gar, mit Hülfe der Spekulation über das Verhältniss des Gesetzes zur Sünde und zum »Fleische«, zu der extremen Ansicht über das Gesetz und den Gesetzesweg, die man kennt, fortgeschritten sein. Und bedenkt man, dass es dem ganzen künstlichen Gebäude, welches man sich die paulinische Lehre vom Gesetz zu nennen gewöhnt hat, ausser und ohne diesen Gedanken von dem neuen Heilsweg an einem eigentlichen Fundamente (oder Abschlusse?) der Lehre, als solcher, aber an jedem positiven Kern fehlen würde, so möchte man thatsächlich eher dieser letzteren Auffassung den Vorzug geben[1]).

[1]) Auch Grafe (a. a. O., S. 13 ff.) scheint sie zu teilen. Ob aber auch speziell dem Kreuzestode Christi eine so »fundamentale

Nun denn, wir haben bereits wiederholt darauf hingewiesen: keine alexandrinische Quelle, Philo nicht ausgenommen, weiss etwas von einem Glauben, als Heilsweg, genauer als selbstständigen und zureichenden Grund und Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit — und ebensowenig auch von einem Ende des Gesetzes in Christo, d. h. in dem Messias. Dagegen sind diese beiden Prämissen der paulinischen Konklusion in dem traditionellen Schrifttum (der ältesten Zeit), wie wir gesehen haben,

---

Bedeutung auch für des Apostels Lehre vom Gesetz« beizulegen ist, wie Grafe meint, dürfte wohl noch die Frage sein. Wir unsrerseits hatten oben nirgends einen besondern Grund, uns mit demselben eingehender zu befassen (S. vielmehr S. 20 u. 25). Grafe sagt, ganz besonders zur Erklärung von Röm. 3, 20. 21; Gal. 5, 4: „Im wesentlichen werden diejenigen recht behalten, welche mit Holsten u. a. die eigentümliche Ansicht des Apostels aus seiner Reflexion auf die Tatsache des Kreuzestodes erklären. Wie die meisten seiner Volksgenossen hatte auch Paulus anfangs den Tod Jesu für den eines Verbrechers gehalten und hierin den Beweis der Nichtigkeit seiner Messiasaussprüche gesehen. Nachdem ihm aber in seiner Bekehrung durch die Erscheinung des Auferstandenen Jesus als der Messias beglaubigt worden war, musste ihm selbstverständlich auch der Kreuzestod des Messias als göttliche Heilsabsicht erscheinen. Und dann konnte, so schliesst der Apostel weiter, der Kreuzestod gar keinen andern Zweck haben, als die Eröffnung eines ganz neuen Heilsweges. War aber dies der Fall, so konnte nicht zugleich das Gesetz einen Heilsweg darstellen. Wäre das Gesetz imstande gewesen, den Menschen Gerechtigkeit zu bringen, so wäre — wie Paulus sich auf andere Weise ausdrückt — Christus umsonst gestorben, Gal. 2, 21.« Allein, Paulus sagt ja nicht: so wäre Christus umsonst auf dem Kreuze gestorben! — Nein, nicht durch den Kreuzestod, als solchen, wurde nach dem Apostel der Zweck der Eröffnung eines ganz neuen Heilsweges — mit Ausschluss des Gesetzes, als eines (anderen) Heilsweges — erreicht, sondern durch den Tod und die Auferweckung überhaupt, wodurch Jesus als derjenige beglaubigt ward, mit dem das Gesetz sein Ende erreicht hat, nämlich als der erwartete und legitime Messias. Übrigens muss ja Grafe selbst zugeben, dass »dieser Schluss des Apostels nur hier (Gal. 2, 21) in seinen Briefen mit solcher Klarheit und Schärfe ausgesprochen wird«.

allerdings derart enthalten, dass die Vermutung einer direkten Ableitung (nämlich von dem, was laut diesen Traditionen zur Zeit des Apostels in pharisäisch-jüdischen Kreisen teilweise allenfalls geglaubt und gelehrt wurde,) wohl als eine vollberechtigte angesehen werden kann.

Was den anderen Hauptteil der paulinischen Lehre betrifft, nämlich die Doctrin von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes und der damit gegebenen völligen Unmöglichkeit eines Gerechtwerdens aus demselben — vorzüglich vermöge des natürlichen Verhältnisses zwischen dem Gesetz und dem menschlichen »Fleische« — mitsamt allen weiteren schlimmen Folgen dieses Tatbestandes, so ist es uns auch hier gelungen, auf Ansätze ähnlicher Erwägungen (und Erfahrungen) bei den Rabbinen hinzuweisen, ferner, einesteils durch die Identification der »Sünde« (und des »Fleisches«) mit dem »bösen Triebe«, andernteils durch das Zurückführen des Unterschiedes zwischen »lebendiger« und »toter« Sünde auf den der »bewussten« und »unbewussten« Sünde (im Alten Testament und bei den Rabbinen), die Grundlage zu einem besseren Verständniss der oft so widerhaarigen und widerspruchsvollen Aufstellungen des Apostels zu gewinnen[1]). Ja selbst die Behauptung von

---

[1]) Während wir uns anderweitig — bei Philo — vergeblich nach einer solchen umtaten. S. oben S. 27, wonach hier die Übereinstimmung zwischen Paulus nud dem Philosophen im ganzen nur darin besteht, dass auch Letzterer die Sünden und das Böse von der Leiblichkeit und Sinnlichkeit herkommen lässt und die Macht dieser letzteren (aber beileibe nicht die Übermacht!) anerkennt. — »Das Fleisch«, so sagt Ziegler (a. a. O. II² S. 78) „zunächst nichts anderes als die physische Leiblichkeit des Menschen, wird von dem mit Philo und seinem Dualismus nicht unbekannten Paulus als Prinzip des Bösen, als Sitz der Sünde, im Menschen gefasst. Im Tod Christi ist nun das Fleisch und damit die Sünde selbst prinzipiell ertötet und vernichtet". Allein, was sich für Philo aus diesem Dualismus ergibt, das ist nach Zieglers eigenen Worten (früher S. 48) nur die sittliche Aufgabe der Loslösung und Befreiung der Seele vom Körper und

dem unheilvollen nächsten Zweck des Gesetzes (»um der Uebertretungen willen«), wird uns nun vielleicht denn doch nicht mehr so gar arg »verblüffen«. Was — nach jener dichterischen Ausschmückung einer biblischen Erzählung[1])— Moses zögern machte, den Söhnen Israels die Gesetzestafeln zu überbringen, nämlich die Furcht, dass er ihnen damit, kraft der unvermeidlichen Übertretungen, die Verschuldung und den Tod bringen könnte: das sollte das Gesetz, nach dem Apostel, gerade bewirken. Gewiss, es ist von dem einem zum anderen — formell und sachlich — noch ein grosser weiter Schritt, den Niemand sonst, als er, Paulus, vollzogen hat und vollziehen konnte. Doch haben wir es vielleicht auch bei ihm am Ende bloss mit einem Auf-die-Spitze-Treiben eines mit Leidenschaft erfassten und, wie wir ja wissen, fast eben so leidenschaftlich auch bekämpften Grundgedankens zu tun.

Auch die Vorstellung von einem »Joche des Gesetzes« wird uns nun nicht mehr so ganz fremdartig anmuten. Unbekannt war dieselbe dem palästinischen Judentum, auch dem offiziellen, wie wir gesehen haben, keineswegs. In Form der Empfindung mag dieselbe wohl auch in alexan-

seiner Umschlingung, und je schroffer der Dualismus Philos ist, desto nachdrücklicher wird diese Forderung für das praktische Verhalten gestellt". Dann kann aber eben der Dualismus Paulus' mit dem Philos nicht in eine Reihe gestellt werden und fehlt es für den letzteren auch ganz und gar an der Notwendigkeit „das Fleisch und damit die Sünde selbst prinzipiell zu ertöten und zu vernichten". — Merkwürdigerweise will Renan (Histoire du peuple d'Israël, V, S. 357 f.) auch das paulinische Dogma von der Gnade bei Philo wiederfinden. Denn, meint R., „Le bien vient tout entier de Dieu; le mal vient de la matière ou des puissances inférieurs . . . Tout bien doit donc être rapporté à Dieu" (Leg. all. I 60; I 131). Man sieht, wie wenig eins mit dem andern zu tun hat. Übrigens schliesst R. selbst wie folgt: „Saint Paul a-t-il lu ces passages? Nous sommes loin de le soutenir!"

[1]) In Aboth di R. Nathan C. II (oben S. 37 ff.; s. das. auch die weitere Ausführung, auf Grund dieser und noch einiger Stellen ähnlichen Inhaltes).

drinischen Volks- und Gelehrtenkreisen gelebt haben; aber nur hier (im palästinischen Judentum) ward mit derselben, so viel wir sehen konnten, gerechnet und abgerechnet. Man kann hier geradezu von einer Art Gegen- und Unterströmung im palästinischen Judentum sprechen, von der sich auch Paulus, einmal christgläubig geworden, tragen liess, und von deren Gewalt und Tiefe wir eben erst durch ihn genauere Kenntniss erhalten.

Vollends auf gut-pharisäischem Boden aber befanden wir uns wieder mit der grundlegenden Unterscheidung zwischen Schale und Kern im Gesetz selbst, auf welche der Apostel, wie sich gezeigt hat, um zu einer (normierten) christlichen Lebensführung zu gelangen, schliesslich doch zurückkommen muss — und auch hier (in den paränethischen Teilen unserer Briefe) machte sich weiter der alexandrinische Einfluss — neben zahlreichen und deutlichen Spuren einer Bekanntschaft mit der palästinischen Halacha und deren Methode — nirgends in auffälligerer Weise bemerkbar. Es bleibt dabei[1]), dass I Cor. 9, 9 die einzige Gesetzes-Allegorie, wo nicht überhaupt die einzige Allegorie ist, die uns begegnet.

Wir schliessen mit den Worten Weizsäckers[2]): »Ebenso werden wir uns beim Rückblick über den Gesamtinhalt dieser paulinischen Lehre des Eindruckes einer gewaltigen Geistesschöpfung nicht erwehren können, deren Stärke nicht bloss in der geschickten Abwehr des Widerspruches . . ., auch nicht bloss in einer ausserordentlichen Seelenkunde, sondern vielleicht noch mehr in der umfassenden Gedankenarbeit liegt, welche alles in grossen Zügen zusammenfasst und bei aller Mannichfaltigkeit der Ausführung und auch Abhängigkeit von überlieferten Vorstellungen und Sätzen durch die Einheit der weitreichenden Anschauung

---

[1]) S. oben S. 13.
[2]) A. a. O. S. 149 f.

befriedigte.« Denn alles dies gilt ja gewiss auch — nach wie vor — im besonderen von der paulinischen Lehre vom Gesetz. Nur wissen wir jetzt vielleicht doch etwas besser und genauer, welcher Art und welcher Herkunft hier diese »überlieferten Vorstellungen und Sätze« sind.

(Fortsetzung folgt).

Aramäische Piutim aus der Genisa.

Von Dr. **M. Ginsburger.**

In seinem Beitrage zum Kaufmann-Gedenkbuch hat Oberrabbiner Dr. M. Gaster mehrere in seinem Besitze befindliche Genisa-Fragmente veröffentlicht. Unter denselben befinden sich auch (sub I und II) zwei aramäische Piutim, die bisher unbekannt waren. Auf Seite 225 giebt Gaster folgende Beschreibung: »Ein Doppelblatt Papier 12×16 cm, die ersten 2 Seiten je 18, die letzten je 19 Zeilen per Seite. Sehr alte hängende Quadratschrift. Die Form bestimmter Buchstaben wie die א, נ, ל und andere erinnern an die ältesten Bibel-Codices. Mit diesen hat auch diese Hs. das Factum gemein, dass Abkürzungen durch Verstümmelung des letzten Buchstabens, wie bei ש und א, wo die Endstriche ausgelassen sind, angedeutet werden. In seltenen Fällen sind Vocalzeichen hinzugefügt, nach dem sogenannten Tiberianischen oder besser infralinearen System«. Da nun der Herausgeber nur den Text ohne alles kritische Beiwerk zum Abdrucke brachte, so dürfte es nicht überflüssig sein, denselben nochmals zu veröffentlichen mit Ergänzung des Fehlenden, soweit dies möglich sein wird, mit Angabe der Bibelzitate und mit Hinzufügung einiger Bemerkungen über den Inhalt, den Zweck, die Sprache etc. dieser Piutim. Wir lassen daher zunächst das erste Stück hier folgen:

I.

ויבוען ויחדון כל [דבעיין יתך][1]) ובכין יתכלל[י חרבא וכם]נא וכל דמעתא[2]) ולא ישׂ[מע] עוד קל רבבין וקל דמצווחין[3]) ויסוק מנהון דוונא ותינחתא[4]) וישרון על ארעהון לעלם[5]) כמא דאמיר על ידי עבדוהי נבייא לאחאה מיתייא ולמבני קרתא ירושלם למכני יתה בגיין עלם ביניין . . . . . לח

[1]) Ps 40, 17; [2]) Vgl. Jes. 25, 8; [3]) Jes. 65, 19; [4]) Jes. 35, 10; [5]) Jes. 23, 8.

ביניין מתקן ביניין משכלל ביניינא [דע ?] למא ביניינא די לא מתפגר לעלם ארי תהי [מת]בנייא בגבורתיה דקודש׳ בר׳ הו׳ ויכבוש בציידא אבני ריצפתה וישכללינה באבנין טבן ומרגליין ואבני גמר ואבני צרוך כרום ימא וסמקן וספנתירין וירקן וסבהלום וברקן שבזיז[1]) וברולא איזמרגדין ועין עגלא קנכירי ומרקיא משקען מרמצן בדהב ויבנון בני עמטיא שורתא[2]) ויתפתחון תרעהא תדירא ימם ולילי ולא יתאחדון[3]) ויתבנון חרבת עלם צדיית קדמאי יתקממון ויתחדתון קירוין דהו[אה חרבן][4]) ויבוען וישבחון [אלה ו]יתבניין ויתמליין [ב]עם גלוותה[י] כמא [דאמיר] על ידי עבדוהי נבי׳ למיבני קרתא ירושלם ולשכללא היכל׳ לשכללא יתיה [ב]יקר שכינתיה די שוי עלוהי בגבורתיה עד די יתמלי עלמא נהורא מזיו יקריה ויהכון עמטיא לניהודיה[5]) יו . . . א לקביל זיהוריה ותנה(ור ?) ירושלם נהור ויקריה עלה יתגלי ארי יהי חשוכא יתג . . . . . וקבלא מלכוותא ובה ישרי שכינתיה ולא יצטריך עלמא עוד [לזיהור] שימשא ביממא ולא לזיהור ס[יהרא] בליליא ארי יהי לה ניהור עלם[6]) וירימון פרנסיא קלהון ויודן וישבחון כד יחזון בעיניהון דאתיב קודש׳ בר׳ הו׳ שכינתיה להיכליה דקדושה[7]) כמא דאמיר על ידי עבדוהי נבי׳[8]) לשכללא היכלא ולמעקר פולחנא נכרא למעקר יתה מן שמיא ומן ארעא ו[למעקר יתה] מן [די]רתיה כל עלמא מן שמיא שמי [שמיא] הדא [ערסי] לייא ורקיעיא וקא[לי] מלאכייא וכל חילי שמיא רברביא וזעיריא ומן ארעא טעותא וצלמנייא ואישיריא וחמנייא[9]) ושיקוצייא ובעלייא ואשתא ורמואשא[10]) ובעירא וחיותא ורחשא דארעא ועופא דפרה על אפי ארעא רקיעא ו[אלנייא ומן איל עוף ומן ימטיא תהומיא [ומ]יא נוניא ושרא דימא וכל חיותא דבימא [ודב]טיא ומן מדברא טורייא רמיא מנטלייא ושידייא ורוחייא ומזקייא [תנינייא ?] וביריאתא דמשתניין ויעקרן מעלמא אנין ופלחיהון ולא יהי דוכרן למעוותא ויפלון כולהון על אפיהון ויסגדון ויתברון ויבהתון ויתכנעון ויבטלון ויהון ללמא בעידן דיסער[11]) עליהון חוביהון[12]) ויתובון כל עלמא עמטיא אומיא ולישנייא ומלכוותא לפולחנא דקודש׳ בר׳ הו׳ ויפלחון קודמוהי כתף חד[13]) ויצלון בשמיה לחודיה ותתגלי מלכותיה על כל יתבי ארעא מ[ן סופי ד]עלמ[א ועד] סופי [עלמא ויסגד]ון כל אנש[י ארעא] באנפי ה׳ אלהא [ד]ישראל [מלך] [מלכי] מלכי׳ [דימלך לע׳ על׳ ובכין ימל[יך] מלכותיה וגו׳ בחי[כון] וכו׳.

Es ist ohne weiteres klar, dass wir es hier mit einer Erweiterung des Kaddisch zu tun haben, und zwar in der

[1]) Ib שבויו ; [2]) Jes. 60, 10 ; [3]) Jes. 60, 11 ; [4]) Jes. 61, 4 ; [5]) Jes. 60, 3 ; [6]) Jes. 60, 19 ; [7]) Jes. 52, 8 ; [8]) Ib. נבו ; [9]) Ib. חסנסניי ; [10]) Lies : ודמו אשא ? ; [11]) Ib. דיסעד ; [12]) Ib. חוביהתן ; [13]) Zeph. 3, 10.

Form, die bei uns unmittelbar nach der Beerdigung üblich ist. Das Stück zerfällt in zwei Teile, der erste, der vermutlich unvollständig ist, bildet eine Erweiterung der Textworte: לאחאה מיתייא ולמבני וכו׳, der zweite eine solche zu den Worten: לשכללא היכלא ולמעקר פולחנא וכו׳, diese beiden Sätze finden sich im Kaddisch am Friedhofe. Es ist also nicht nötig, sich mit Gaster nur an die Schlussworte zu halten und sich auf den Satz ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה zu berufen.

Ganz unverständlich ist es nun aber, wenn Gaster weiter sagt: »Dieses »Targum« wurde wahrscheinlich am achten (soll wol heissen: siebenten) Tage Pesach vorgelesen, wo auch der Auszug und die שירה vorgelesen wurden«. Was hat das Kaddisch mit dem Auszug und mit der שירה zu tun? Wie kommt überhaupt das Kaddisch gerade zum Pesach? Die Frage, warum Gaster dieses Targum mit Pesach im Zusammenhang gebracht hat, ist sehr leicht zu beantworten; er liess sich dazu verleiten durch das zweite Stück, welches unzweifelhaft zum Zwecke der Vorlesung an diesem Feste gedichtet worden ist. Man wird jedoch zugeben müssen, dass dieser Umstand noch keineswegs ausschlaggebend ist. In der Tat ist dieses Stück nicht für das Pesachfest verfasst worden.

Wir hätten uns demnach aufs neue die Frage vorzulegen: Zu welchem Zwecke ist dieses »Targum« verfasst worden? Um diese Frage richtig beantworten zu können, müssen wir zunächst wiederum auf den Inhalt verweisen. Wir haben bereits oben gesehen, dass im ersten Teile von der Wiederbelebung der Toten und hauptsächlich von der Wiedererbauung Jerusalems sowie von dessen zukünftigem Glanze und Herrlichkeit die Rede ist. Nun aber wissen wir ferner, dass solche Trostesverheissungen gerade an dem Tage gelesen zu werden pflegten, der an die Eroberung der heiligen Stadt und an die Zerstörung des Tempels erinnerte, nämlich am neunten Ab. Wir sind also zu der Annahme berechtigt, dass auch unser Targum zur

Vorlesung an diesem Tage bestimmt war, und wir werden in dieser Annahme noch durch folgende Umstände bestärkt:

Nach dem sephardischen Ritus wird das sogenannte Friedhofskaddisch sowohl am Vorabend des תשעה באב nach den Trostversen und nach ובא לציון גואל wie auch während des Morgengebetes nach der Beendigung des Achtzehngebetes vor dem Thoraausheben gesagt (Vgl. Landshuth, Gebet- und Andachtsbuch. Berlin, 1867. pag. LXI.). Auch Abudraham (ed. Warschau pag. 41) kennt diesen Brauch und erwähnt auch die Lesart תתכלי חרבא וכסנא, die sich am Anfange unseres Stückes findet. Wir hätten in demselben demnach nicht ein »Targum« sondern einen aus dem Kaddisch entstandenen aramäischen Piut zu sehen.

Bezüglich der Sprache desselben meint Gaster, sie sei unzweifelhaft palästinisch. Auch darin kann ich ihm nicht beipflichten. Das Vorkommen von Ausdrücken wie ארי statt pal. אורם, עוד st. תוב, יחזן st. יחמן, אתיב st. אחזר u. s. w. bildet vielmehr ein untrügliches Zeichen für die Abhängigkeit unseres Stückes von Onkelos. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, dass dasselbe nicht trotzdem in Palästina entstanden sein kann, es ist sogar höchst wahrscheinlich, aber es muss dies in einer Zeit der Fall gewesen sein, wo Onkelos auch in Palästina das offizielle Targum bildete. Übrigens erkennt man auch sonst aus den sprachlichen Formen des Stückes, dass zur Zeit seiner Abfassung der aramäische Dialekt längst aus dem Gebrauche verschwunden war. Wir dürfen also wohl annehmen, dass der Verfasser nicht vor dem neunten Jahrhundert gelebt hat.

Das zweite Stück, das ich nach Versen geordnet ebenfalls hier folgen lasse, gehört zu der Kategorie der sogenannten רשויות, d. h. der Einleitungsgedichte bei Gelegenheit der Targumvorlesung, von denen sich eine ziemlich beträchtliche Anzahl in den Machsorhandschriften findet. Ich selbst habe fast ein halbes Hundert in Parma

copiert und die auf den 7. Pesachtag bezüglichen in der Z. D. M. G. vor einigen Jahren veröffentlicht. Dass auch das vorliegende Stück ursprünglich für diesen Tag bestimmt war, wie Gaster meint, halte ich nicht für ganz sicher, es könnte ebenso gut als Einleitungsgedicht zu dem Abschnitte Exod. 7, 14 fg. gedient haben, da es hauptsächlich die zehn Plagen bespricht. Die vier letzten Verse sind vermutlich ausgefallen. Der Text dürfte ohne weiteres klar sein, für die Midraschim, auf welche an einzelnen Stellen angespielt wird, wie auf das Geheimnis, das Gott dem Moses verkündet, den Wunderstab etc., verweise ich auf meine Ausgabe des Pseudo-Jonathan.

Wenn auch der Wert dieser Texte in sprachlicher und künstlerischer Beziehung kein hoher ist, so bieten dieselben dennoch manches Interesse, insofern als wir in ihnen vermutlich sehr frühe Erzeugnisse der synagogalen Poesie zu erblicken haben. Der Herausgeber würde sich darum ein grosses Verdienst erwerben, wenn er uns auch die übrigen aramäischen Fragmente aus seiner so reichhaltigen Sammlung zugänglich machen würde.

II.

בשמך רחמנא [וח]ננא.
אתגלי אלהא רמא במצרים
באתין ומפתין לכ[ולא][1]) עמא
גלי גבורתיה להון עליהון לרחמא ואדכר להון יתקיימא
דכד אתגל[י] בממריה[2]) לש[לימא]
הודע יתיה רזא דנא
ואמר ליה משה וא[הרן] אתא ואשלחינך לות פרעה ניותנא
ז[כותיה] אידכרית לעמא
חאים אנא עליהון ב[רחמי]
טול חטרך דכתיב עלה סוד שמי למע[בד] אתין ויהימין עמי
ידא דשנאה תתקף בסו[רכא] עליהון
כד תימר ליה לשלחא[3]) יתהון

---

[1]) Ib. (?לכו ולהון; [2]) Ib ?למטרא; [3]) Ib. לשחא.

לבין אנא משלח מחת גבורתי ביניהון
מחן עשר למחי יתהון. מחא קדמאה בבית כנישת מימיהון
נהריהון יתהסכון לדמא עם אריתיהון[1]) ואנמיהון
סחרנות נהרא יחפרון להון למשתי מיא די[2]) ישתון כולהון
עורדעניא יסקון [בכל] ארעא ובתייא
פרעה ועבדוהי קל מתא יגע[ר על]יהון וימותון[3]) חרשיא
צלו עלי יבעו מנכון מן [אלהא דבשמיא]

---

[1]) Ib. ארתיהון; [2]) Ib ? ארי; [3]) Ib. ?ויתתון

Die Juden des Mittelalters in ihrer wirtschaftlichen Betätigung.

Von G. Caro.

Nachfolgende Darlegungen, aus einem Vortrag hervorgegangen, wollen in gedrängten Zügen ein Bild der Entwicklung geben, das gewiss weiterer Ausführung fähig und bedürftig ist; aber so viel wird, wie ich hoffe, schon der kurze Abriss zeigen: der Gegenstand kann nur unter stetiger Berücksichtigung der gesamten wirtschaftlichen Zustände von Zeiten und Völkern, innerhalb deren die Geschichte der Juden sich abspielt, behandelt werden, und nur die historisch-kritische Metode vermag diese Aufgabe zu lösen. Systematische Deduktionen aus vorgefassten Begriffen müssen notwendig auf Abwege führen. Die geistige Idee hat alle Zeit das einigende Band zwischen den Bekennern der mosaischen Lehre in Morgen- und Abendland gebildet, so verschiedenartig ihre wirtschaftliche Tätigkeit sich gestalten mochte. Eingehende Betrachtung der ökonomischen Frage ist gleichwohl kein unfruchtbares Unternehmen, zumal es wohl kaum einen Gegenstand gibt, über den gleich unklare Meinungen im Umlauf sind.

I.

Den Ausgangspunkt für die Geschichte der Juden im Mittelalter wie für die Geschichte des Mittelalters überhaupt bilden die Zustände des späteren Römerreichs. Im Römerreich lebten die Juden nach Abschluss der grossen Kämpfe des ersten und zweiten Jahrhunderts als Religionsgesellschaft. Bei weitem nicht alle Bekenner des Judentums wurden von den römischen Grenzmarken umschlossen. Vielleicht die Mehrzahl sass jenseits des Euphrat im alten Babylonien und Mesopotamien unter parthischer, später persischer Herrschaft und war zu einem halb autonomen

Verbande vereinigt mit einem Exilsfürsten aus dem Hause Davids an der Spitze, einem Verbande, der weit mehr Nachklänge an die nationale Vergangenheit aufweist als die Gemeindeverfassung der römischen Juden, deren Bedeutung wesentlich auf das religiöse Gebiet beschränkt blieb. Die Verbreitung der Juden im Römerreich lässt sich statistisch nicht mehr ermitteln. Stärker war sie jedenfalls im Osten, in der griechisch-hellenistischen Welt, als im lateinischen Westen. Überwiegend oder fast ausschliesslich jüdische Bewohner hatte auch nach den grossen Katastrophen das alte Stammland, Palästina.

Im Römerreich bildeten die Juden nicht eine wirtschaftlich von der übrigen Bevölkerung geschiedene Klasse. An dieser Tatsache besteht kein ernstlicher Zweifel. Offen ist nur die bisher meines Wissens noch kaum aufgeworfene Frage, wie die Juden sich über die nach erblichen Berufständen geradezu in Kasten geschiedene spätrömische Gesellschaft verteilten. Bekanntlich kam dem Grundbesitz für die soziale Klassenbildung in der Römerzeit kaum eine geringere Rolle zu als im Mittelalter. Grossgrundbesitzer waren die Mitglieder des Senats zu Rom; an die Senate der Provinzialstädte, die Curien, waren die ansehnlicheren Possessoren oder Grundbesitzer des Stadtgebiets durch erblichen Zwang gebunden. Die Masse der Landbevölkerung bestand aus Colonen, die, seit Constantin an die Scholle gefesselt, die Güter der Herren gegen Entrichtung von Zins und Leistung von Frohndiensten bebauten. Die Handwerkerbevölkerung der Städte, in Zünfte (collegia) gegliedert, hatte ebenfalls in der Spätzeit die Freiheit der Berufswahl verloren. Die erbliche Bindung erstreckte sich bis auf die Zugehörigkeit zum Unterpersonal der staatlichen Ämter.

Es kann nicht Wunder nehmen, dass in Palästina jüdische Grossgrundbesitzer anzutreffen sind. Ein solcher wird noch zu Anfang des 7. Jahrhunderts der reiche Ben-

jamin von Tiberias gewesen sein, der den Kaiser Heraklios und sein ganzes Heer bei sich aufnahm[1]). Den eigentlichen Ackerbau betrieben wie überall Colonen. Ausdrücklich bezeugt sind samaritanische Colonen (rustici, γεωργοὶ im griechischen Text) in einem Gesetze Justinians[2]). Ein älteres Zeugnis zeigt, dass der Teilbau in Uebung war. Der Herr des Bodens gab dem Bauern die Aussaat und erhielt eine Quote von der Ernte[3]). Als eine Erhebung der durch Steuerdruck zur Verzweiflung getriebenen Colonen, den Bagaudenkriegen in Gallien vergleichbar, ist der Aufstand zu betrachten, der 352 in Palästina ausbrach[4]), und andererseits erfahren wir von einer tiefen Erbitterung des armen Landvolkes gegen die in den Städten wohnenden Reichen Grundherren[5]). Beachtenswert ist nun, dass es jüdische Possessoren und Colonen nicht nur im alten Stammlande sondern auch anderwärts im römischen orbis gegeben hat. Für die Existenz jüdischer Colonen im Westen wüsste ich allerdings nur ein spätes Zeugnis, aber ein sehr beweiskräftiges. Aus Briefen des Papstes Gregors I. ergiebt sich, dass auf den Gütern der römischen Kirche in Sicilien viele Colonen jüdischen Bekenntnisses sassen[6]). Von jüdischen Possessoren zu Luni in Toskana erfahren wir aus einem anderen Briefe des gleichen Papstes[7]). Greifbarer noch tritt eine Possessorfamilie in dem Schreiben eines Bischofs Severus vom Jahre 418 über eine ihm gelungene Bekehrung[8]) hervor. In der Stadt Magona auf der Insel Menorca

---

[1]) Theophanes, Chronographia, ed. Bonn. 1, 504 f.

[2]) Novell. 144 c. 2.

[3]) Graetz 4[3], 29.

[4]) Ibid. 340 ff.

[5]) Ibid. 75.

[6]) Reg. Greg. l. 2 ep. 38. 592, l. 5 ep. 7. 594, (M. G. Epistolae B. 1 S. 134, 288).

[7]) Ibid. l. 4 ep. 21. 594 (S. 255).

[8]) Severi epistola de Judeis, bei Migne, Patrologia latina B. 20 S. 731 ff.

war Vorsteher der jüdischen Gemeinde ein gewisser Theodorus, der, wie wir hören, seine Besitzungen auf Mallorca besuchte, um sie in Augenschein zu nehmen. Von seinem Bruder Meletius wird unter anderem erzählt, dass er die Stadt verliess, um sich auf sein Landgut (ager) zu begeben, das in einiger Entfernung gelegen haben muss. Die Frau des Meletius, Arthemisia, war Tochter des Lectorius, der die Würde eines comes bekleidete und früher Statthalter der Provinz (wohl civiler praeses) gewesen war. Von Theodor wird ferner berichtet, dass er für den angesehensten Mann in der Stadt, nicht nur unter den Juden sondern auch unter den Christen galt. Er hatte alle Pflichten der Curie erfüllt und auch das Amt eines defensor bekleidet. Theodor gehörte also als Decurione der Curie von Magona an.

Die Pflicht der Juden, in die städtischen Curien einzutreten, wird in Kaisergesetzen des 4. Jahrh. öfters erwähnt, so in einem Erlass Constantins an die Decurionen von Köln vom Jahre 312[1]). Kaiser Honorius wollte, um die leer gewordenen Curien der Städte Apuliens und Calabriens wieder zu füllen, den zum Eintritt verpflichteten Juden keine Ausflüchte gestatten[2]). Früher waren die Juden von den curialen Lasten befreit gewesen. Der allgemeine Verfall des römischen Städtewesens macht es begreiflich, dass sie gleich ihren Mitbürgern anderen Bekenntnisses sich der ebenso kostspieligen als drückenden Ehre zu entziehen suchten. Rabbi Jochanan dachte im Sinne seiner Zeit, als er den Ausspruch that, es sei besser in der Wüste zu wohnen als Mitglied des Stadtrats zu werden[3]). Wichtigste Aufgabe der Curialen war schliesslich das Einziehen der Grundsteuer, für deren Eingang sie mit ihrem Vermögen hafteten. Zur Erfüllung der Pflicht eigneten sie sich da-

[1]) Cod. Theodos. lib. XVI tit. 8 c. 3.
[2]) Ibid. lib. XII tit. 1 c. 158.
[3]) Graetz 4[3], 239.

durch, dass sie, abgesehen von den eximierten honorati[1]), die ansehnlichsten Possessoren in ihrem Stadtgebiet waren. In den Juden, die in die Curien eintreten sollten, darf man daher ganz wesentlich possessoren erblicken, und die bezüglichen Verordnungen können als Zeugnis dafür gelten, dass deren Zahl nicht ganz gering gewesen ist. Selbst in der Provinz Germanien, in der Gegend von Köln, müsste es jüdische Grundbesitzer gegeben haben.

Über den Handwerksbetrieb der Juden giebt bekanntlich der Talmud vielerlei Aufschlüsse. Das Handwerk scheint geradezu lange Zeit hindurch ihre Hauptbeschäftigung gebildet zu haben. Jedenfalls stand es bei ihnen weit höher in der sozialen Wertschätzung als bei Griechen und Römern, die es des freien Mannes für unwürdig ansahen und Sklaven oder Freigelassenen überliessen. Viele der angesehensten Gesetzeslehrer haben von ihrer Hände Arbeit gelebt[2]). In der grossen Synagoge zu Alexandria soll jedes Gewerbe seine eigene Abteilung gehabt haben, wo sich ihm die zugereisten Gewerksleute anschlossen[3]). Die Vermutung liegt nahe, dass die jüdische Diaspora der hellenistischen Zeit den neu gegründeten Griechenstädten einen Teil ihrer Arbeiterbevölkerung geliefert hat, und dass daraus die Eigentümlichkeiten des Vorgangs zu erklären sind. Aus späterer Zeit wäre etwa ein Glasbläser in Constantinopel zu nennen, der in einer Wundergeschichte erwähnt wird[4]), aber so, dass nicht etwa die Beschäftigung eines Juden mit Handwerk als Wunder erscheint.

Der Beschäftigung mit Handel war die ältere An-

---

[1]) Juden senatorischen Ranges im Westen (Britannien, Spanien, Gallien) werden erwähnt bei Hieronymus, Comm. in Isaiam, lib. 18, ad cap. 66 v. 20, bei Migne, Patrol. lat. 24, 698.

[2]) Vgl. F. Delitzsch, Handwerkerleben z. Z. Jesu, S. 75.

[3]) Graetz 4^3, 118.

[4]) Euagrius Scholasticus, hist. eccl. l. 4 c. 36, bei Migne, Patrol. graeca 86, 2769.

schauungsweise nicht günstig. Die Weisheit sei nicht bei Handelsleuten und (reisenden) Kaufleuten zu finden. Wer auf Zinsen ausleiht, wird einem Hazardspieler gleichgestellt und als lasterhafter Mensch erachtet[1]). Gleichwohl ist kaum zu bezweifeln, dass nicht ganz wenige Juden bereits in der Römerzeit durch Handel und Geldgeschäfte Erwerb fanden und Reichtum gewannen. War doch gerade Alexandria, wo die Juden andauernd einen verhältnismässig hohen Prozentsatz der Bevölkerung ausmachten, die Centralstätte des Welthandels. Eine leider sehr dunkle Stelle des Dichters Claudian vom Anfang des 5. Jahrhunderts spricht von »quidquid inane nutrit Judaicis que pingitur India velis«[2]). Die dazu von Birt[3]) gegebene Erklärung fasst vela wörtlich als Segel, die von Juden gewoben sind, und auf denen Gestalten von indischen Fabelwesen eingewirkt waren. Wenigstens vermutungsweise möchte ich die Ansicht äussern, dass que sich auf India bezieht, dass vela und pinguere in übertragener Bedeutung gebraucht sind, und dass also von jüdischen Schiffen die Rede ist, welche die Küste Indiens umschwärmten. Unmöglich ist es gewiss nicht, dass an dem zur Römerzeit sehr lebhaften Schiffsverkehr vom Roten Meer nach Indien, für den Alexandria den Stapelplatz bildete, die Juden Alexandriens und Arabiens regen Anteil nahmen. Für die Schiffahrt der Juden auf dem Mittelmeer haben wirZeugnisse des 6. Jahrhunderts. Besonders merkwürdig ist eines bei Gregor von Tours[4]), das ein von Nizza nach Marseille fahrendes Schiff vorführt, auf dem offenbar die seetechnische Leitung von Juden wahrgenommen wurde. Die Existenz jüdischer Schiffsrheder in Alexandria setzt eine Verordnung des Kaisers Theodosius

[1]) Delitzsch l. c. S. 25 f.

[2]) Claudiani carm. XVIII in Eutropium lib. 1. v. 356 f., M. G. Auct. ant. 10, 87.

[3]) Rheinisches Museum N. F. B. 45 (1890) S. 491 ff.

[4]) M. G. Scr. rer. Merov. 1, 809.

voraus, welche die Befreiung der Juden von der Anteilnahme an den Obliegenheiten der naviculariі (der Versorgung Roms mit Getreide) aufhob[1]).

Es ist gewiss höchst unwahrscheinlich, dass die Juden im Handelsleben des römischen orbis eine besonders hervorragende Rolle spielten. Schon der Anteil ihrer Nachbarn im Stammlande, der Syrer, wird erheblicher gewesen sein. Andererseits aber kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass sie in die antike Handelstechnik völlig eingeweiht gewesen sind. Wenn sie als Kaufleute Erwerb suchten, übten sie jene rein persönliche Betriebsform, die lange im Mittelalter und noch länger im Orient die herrschende geblieben ist. Sie begleiteten ihre Waren von Ort zu Ort, verkauften auf den Märkten im grossen oder kleinen und kauften neue Waren ein, um sie im Weiterziehen wieder umzusetzen. Der Kapitalist blieb zu Hause und spekulierte mittelst des Seedarlehens (foenus nauticum), das hohen Zins brachte, aber das Risiko des Verlusts der vorgeschossenen Summe bei Untergang der Waren in sich schloss[2]). Dass Juden auch durch grosskapitalistische Geldgeschäfte wie Zollpachtungen Reichtum erwarben, ist genugsam bezeugt[3]). Ins Mittelalter haben sie jedenfalls volle Kenntnis antiken Handelsbetriebes hinüber genommen. Ob es aber ihnen ganz speziell gelungen ist, vor den Klauen der beutegierigen Barbaren Gold und Edelsteine mit hinüber zu retten, worauf neuerdings Sombart[4]) den jüdischen Kapitalismus im Mittelalter zurückführt, möchte ich stark bezweifeln.

II.

Der Uebergang vom Altertum zum Mittelalter hat sich bekanntlich sehr allmählich vollzogen, so unmerklich, dass

---

[1]) Cod. Theod. l. XIII, tit. 5 c. 18.

[2]) L. Goldschmidt, Universalgeschichte des Handelsrechts (Stuttgart 1891) S. 55.

[3]) Graetz 4[3], 323.

[4]) Der moderne Kapitalismus B. 1 (Leipzig 1902) S. 270.

erst spät und undeutlich den Menschen der Anbruch einer neuen Epoche zum Bewusstsein kam. Bei all den wilden Stürmen der Völkerwanderungszeit bestand das Römerreich fort, wenigstens dem Namen und der Idee nach, und als der in Konstantinopel thronende byzantinische Kaiser tatsächlich fast jeden Einfluss auf den Westen eingebüsst hatte, wurde durch die Franken das Kaisertum in Rom wieder hergestellt. Den Juden, die überwiegenden Teils in der Osthälfte des Reichs wohnten, machte sich der Anbruch einer neuen Epoche weniger durch die Leiden bei Germaneneinfällen und Bürgerkriegen fühlbar, als durch die veränderte Haltung der Kaiser, seit zuerst Konstantin dem Christentum seine Gunst zugewandt hatte. Das alte römische Reich beruhte auf der staatlichen Einheit; Kulte aller Art fanden weitgehende Duldung, so lange sie nicht staatsgefährlich erschienen. Byzanz fügte zur Einheit des Staats die Einheit des Glaubens und der Kirche hinzu. Bis freilich die Tendenzen römisch-byzantinischer Staatskirchenpolitik zum vollem Durchbruch kamen, ist viel Zeit verflossen, und später als gegen Hellenen und Sectierer wandte sich ihre Spitze gegen die Juden. Zwei Massnahmen kommen hauptsächlich für die spätrömische Zeit in Betracht, das Verbot christliche Sklaven zu halten und der Ausschluss von öffentlichen Ämtern. Beide Massnahmen hatten den ideellen Zweck, die christliche Religion als die herrschende hinzustellen, und den praktischen, Beeinflussungen zu hindern, durch welche Übertritte zum Judentum hätten bewirkt werden können. Dem gleichen Zweck diente das Verbot, neue Synagogen zu errichten, die Beseitigung des conubium zwischen Juden und Christen und ähnliches. Wirtschaftliche Ursachen liegen den betreffenden Kaisergesetzen nicht zu Grunde, und die wirtschaftlichen Folgen können nicht allzu erheblich gewesen sein. Beschränkungen im Besitz von Sklaven waren für die Juden tatsächlich schon sehr lange vorhanden. Einerseits erlaubte das Gesetz des Antoninus

Pius, welches das durchgängige Beschneidungsverbot Hadrians aufhob, nur an Söhnen von Juden die Beschneidung zu vollziehen[1]), also nicht an gekauften Sklaven, was dann Konstantin ausdrücklich untersagt hat[2]). Andererseits bestand eine religiöse Verpflichtung, nichtjüdische Sklaven entweder durch Beschneidung, ins Judentum aufzunehmen oder nach Jahresfrist wieder zu verkaufen[3]). Die eine oder die andere Vorschrift mag nicht immer streng gehandhabt worden sein, aber auch das Verbot christliche Sklaven zu kaufen, wie es zuerst Constantius erliess, konnte umgangen werden. Jedenfalls bildete es für die Verwendung angesiedelter Unfreier (statt der Colonen) zum Ackerbau kein überwindliches Hindernis[4]). Gegen Ende des 6. Jahrhunderts gab es Juden, die Sklavenhandel betrieben[5]), offenbar nicht deswegen, weil sie gekaufte Sklaven nicht behalten durften, sondern wegen des Gewinns, den der Geschäftszweig brachte.

Der Ausschluss von den Staatsämtern muss tief in die bestehenden Verhältnisse eingegriffen haben und ist daher auch nicht auf einmal und vollständig durchgeführt worden. Eine einschlägige Verordnung des Kaisers Honorius[6]) gestattete den Juden, die bereits in die civile Beamtenlaufbahn eingetreten waren, darin zu bleiben, nur die Militärs sollten ohne Rücksicht auf ihre Verdienste sofort entlassen werden. Auch das im Ostreich von Theodosius II. 439 erlassene Gesetz, das die gegen nicht rechtgläubige Christen getroffenen Verfügungen zusammenfasste und erweiterte[7]), enthält bemerkenswerte Ausnahmen. Allerdings

[1]) Digest. l. 48 tit. 8 c. 11.

[2]) Cod. Theod. l. XVI tit. 9 c. 1.

[3]) D. Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischen Recht, Bern. Diss. 1896, S. 14 f.

[4]) Vgl. den Brief Gregors I. für die possessoren von Luni, M. G. Ep. 1, 255.

[5]) Reg. Greg. I. l. c. 1, 408, 2, 111 etc.

[6]) Cod. Theod. l. XVI tit. 8 c. 24.

[7]) Ibid. Nov. tit. 3.

wurden Juden und Samaritaner von allen Ehren und Würden des Staats ausgeschlossen, auch das Amt des städtischen Defensors sollte ihnen nicht mehr zugänglich sein; aber von den Ämtern, die als staatliche Lasten galten, wurden sie nicht befreit. Sie blieben also in den Curien denen sie erblich angehörten, ebenso in den übrigen Collegien und im Unterpersonal der Ämter, vorbehaltlich, dass Gerichtsdiener (apparitores) jüdischen Bekentnisses zur Execution von richterlichen Urteilsprüchen in Civilprocessen und zur Bewachung der Gefangenen im Kerker nicht verwandt werden sollten.

Der Grundgedanke des Gesetzes von 439 ist, dass die Juden, deren Bekehrung ganz unmöglich erscheint, über die unterste Stufe der vom Staat festgestellten Gesellschaftsordnung sich nicht erheben dürfen, selbst dann nicht, wenn ihnen Ehrentitel verliehen werden, was Theodosius nicht ausschliesst. Diesen Grundgedanken hat die oströmisch-byzantinische Gesetzgebung beibehalten und ausgebaut. Justinian bestimmte[1]), dass die jüdischen wie die ketzerischen Curialen nur an den Lasten ihres Standes Anteil haben sollten, nicht auch an dessen Vorrechten. Später, von Basilius Macedo, wurde die Tendenz zusammengefasst in den Worten[2]): Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ αἱρήτικοι οὔτε στρατεύονται οὔτε πολιτεύονται, ἀλλ' ἐσχάτως ἀτιμοῦνται. Heiden, Juden und Ketzer werden weder zum Militär- noch zum Civildienst herangezogen, sondern stehen in äusserster Missachtung.

Es ist von byzantinischen Kaisern versucht worden, die Juden durch Gewalt oder Überredung zur Taufe zu bewegen. Leo VI. verordnete unter Aufhebung aller einschlägigen älteren Gesetze, sie sollten fortan als Christen leben. Gleichwohl fand Benjamin von Tudela[3]) auf seiner

[1]) Novell. 45.

[2]) S. D. Cassel, in Ersch u. Gruber, Encyclopädie, Sect. 2, T. 27, S. 52.

[3]) Da mir die Ausgabe von Asher hier nicht zugänglich war,

Reise durch das byzantinische Reich um das Jahr 1170 dort recht viele Juden ansässig, und was er von ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit berichtet, zeigt nur, dass sie den in der Römerzeit von ihnen geübten Berufen treu geblieben waren. So wohnten am Berge Parnass zerstreut an die 200 Juden, die Ackerbau trieben. In Salonichi beschäftigten sich die Juden grossenteils mit Handwerk. Die in Theben, gegen 2000 an Zahl, galten als die geschicktesten Seidenweber und Purpurfärber von ganz Griechenland; ebenso gab es unter den Juden in Konstantinopel Seidenweber, daneben freilich viele und reiche Kaufleute. Es ist gewiss nicht anzunehmen, dass sie anderwärts ausschliesslich vom Handel lebten. Die Reisebeschreibung bringt ja nur einzelne Notizen wirtschaftlicher Art. An Orten, wo der Verfasser sich nicht lange aufhielt oder gar nur zu Schiff vorbeifuhr, wie bei den griechischen Inseln, hat er sich offenbar nicht näher über die Verhältnisse unterrichtet.

Die Voraussetzung, dass die Juden immer und überall ein Handelsvolk waren, trifft eben nicht zu. Am Ende des 12. Jahrhunderts wohnte noch ihre Hauptmasse in den alten Sitzen am Euphrat und Tigris. Die Zahlangaben Benjamins für die jüdische Einwohnerschaft dort gelegener Städte und Bezirke sind zu hoch, als dass sie erklärlich wären für ein ausschliesslich handeltreibendes Bevölkerungselement, und in den meisten Fällen nicht hoch genug, als dass sie für stark übertrieben gelten dürfen. Die besondere Hinneigung der Juden zu Handel und Geldgeschäft hat sich entwickelt, nicht allein durch den äusseren Druck, dem sie ausgesetzt waren, denn der ist im byzantinischen Reich nicht geringer gewesen als im Abendlande, sondern unter dem mitwirkenden Einfluss eigenartiger wirtschaftlicher Zustände, die sich wesentlich abweichend von denen der Römerzeit und des schwer beweglichen Orients entwickelten.

benutzte ich das Itinerarium d. Benjaminis cum versione et notis Constantini l'Empereur, Leiden 1633; vgl. übrigens Graetz 6^{2}, 263.

III.

Als die ersten germanischen Staaten auf dem Boden des Westreichs begründet wurden, war die römische Gesetzgebung noch nicht zu ihren letzten Consequenzen fortgeschritten. Die Juden Galliens, Spaniens und Italiens traten also in die neue Ordnung der Dinge als cives Romani ein, vorbehaltlich der Abweichungen vom gemeinen Recht, die durch ältere und neuere Satzungen festgestellt waren. Dass nun die Juden in den germanischen Reichen wirklich als Römer galten, ergiebt unmittelbar, ich möchte sagen die einzige Stelle, an der die selbstverständliche Tatsache Erwähnung finden konnte. Die lex Romana Visigothorum[1]) fügt zur Bestimmung des Codex Theodosianus[2]) über die schiedsrichterliche Gewalt der jüdischen Gemeindevorsteher in Civilsachen erläuternd hinzu: »Judei omnes, qui Romani esse noscuntur«. »Alle Juden, die bekanntlich Römer sind«. Von der gleichen Voraussetzung geht das Edictum des Ostgothenkönigs Theodorich aus, wenn es verfügt[3]), dass den Juden ihre Privilegien aufrecht erhalten werden sollen. In den germanischen Volksrechten geschieht begreiflicherweise der Juden keine Erwähnung, da ja nie der Fall eintreten konnte, dass sie nach Geburtsrecht etwa als Franken oder Alamannen lebten.

An dem vivere lege Romana lag nun aber offenbar den Juden selbst herzlich wenig. In Wirklichkeit lebten sie, so weit irgend möglich, nach mosaischem Recht[4]). Entsprechend den römischen Grundsätzen verwies die lex Romana Visigothorum[5]) Rechtsstreitigkeiten unter Juden,

---

[1]) Lex Romana Visigothorum, ed. Haenel, S. 34.

[2]) Lib. 2. tit. 1 Cap. 10.

[3]) Edictum Theoderici regis cap. 143, M. G. LL. 5, 166.

[4]) Gerade auch die Ausnahmebestimmung der lex Burgundionum tit. 102, M. G. LL. 3, 573, bestätigt die Regel des vivere lege Romana.

[5]) Lex. Rom. Vis. l. c.

abgesehen von rituellen Fragen, vor den ordentlichen Richter und erkannte den Gemeindevorstehern nur schiedsrichterliche Competenz in Civilsachen zu. Dagegen gewährte das Edictum Theoderici[1]) den Gemeindebehörden ordentliche Gerichtsbarkeit.

Ebenso verweist später die lex Romana Curiensis an der Parallelstelle zur lex Romana Visigothorum[2]) nur Prozesse zwischen Juden und Christen an den christlichen Richter; unter sich sollen sie ihr Gesetz beobachten. Die lex Romana Curiensis bezeichnet daher die Juden auch nicht mehr als Römer, sondern spricht nur von den Juden, die unter den Römern niedergelassen sind. Bis zur vollen Anerkennung als eigentliches Volksrecht scheint es das mosaische Gesetz nicht gebracht zu haben. Die Zufügung der Bezeichnung Jude oder Hebräer zum Namen könnte allerdings als Analogon zu den Rechtsprofessionen gelten, doch werden meist nur Juden und Christen in Gegensatz gestellt, nicht Juden und Franken oder Alamannen[3]).

Indem nun aber die Juden in den germanischen Reichen zu einer weit ausgeprägteren rechtlichen Sonderstellung gelangten, als ihnen die römische Gesetzgebung zugestand, suchte die Kirche die Tendenzen der gegen sie gerichteten späteren Kaisergesetze aufrecht zu erhalten und auszubauen. Drei Richtungen lassen sich dabei unterscheiden: die päpstliche, die spanisch-westgothische und die gallisch-fränkische. Am mildesten verfuhr das Papsttum, oder richtiger der grosse Kirchenfürst Papst Gregor I. Wohl war ihm an Bekehrung der Juden gelegen, aber nur freundliche Überredung wollte er zu dem Zwecke angewandt wissen[4]); im übrigen stellte er sich auf den Boden

[1]) Ed. Th. l. c.

[2]) M. G. LL. 5, 313.

[3]) Jedoch Concil. Narbonense 589, cap. 4 (Aguirre, Coll. conc. Hisp. 1, 386) »Gothus, Romanus, Syrus, Graecus vel Judeus«.

[4]) Reg. l. 1 ep. 45, l. 13 ep. 15 (M. G. Epist. 1, 71; 2, 383).

des bestehenden staatlichen Rechts, und es haben sogar Juden für ihre Beschwerden wegen Uebergriffen von Bischöfen bei ihm bereitwillige Abhülfe gefunden[1]). Der westgothische Episkopat dagegen und die von ihm abhängigen Könige zwangen die Juden Spaniens zur Taufe und hielten die Convertiten gewaltsam bei dem widerwillig angenommenen Glauben fest[2]). Einen Mittelweg, der gerade für die Folge am bedeutsamsten geworden ist, schlugen die gallischen Concilien der Merovingerzeit ein. Der Bekehrungseifer führte im Frankenreich nur vereinzelt zu heftigeren Ausbrüchen[3]). Der Geistlichkeit kam es mehr darauf an, die Juden von der übrigen Bevölkerung abzusondern, den gesellschaftlichen Verkehr zwischen Christen und Juden zu beschränken, daher ausser dem schon älteren Verbot von Mischehen die mehrfach in den Concilsbeschlüssen wiederkehrende Bestimmung, dass bei Strafe der Exkommunikation kein Christ mit Juden zusammen speisen solle[4]). Vom hl. Hilarius von Poitiers wird erwähnt, dass er Juden, die ihn im Vorbeigehen grüssten, nicht wieder grüsste[5]). Das Bestreben, die Ungläubigen gesellschaftlich abzusondern, war eine speciell gallische Eigentümlichkeit, die anderwärts nicht in gleicher Weise wiederkehrt. Die zu Grunde liegende Absicht ist später von Erzbischof Agobard von Lyon in etwas schwülstiger Form zum Ausdruck gebracht worden[6]). »Auf die Söhne des Lichts soll

[1]) S. Reg. l. 9 ep. 195 (M. G. Ep. 2, 183) etc.

[2]) Vgl. Graetz 5[2], 129 ff. etc.

[3]) So in Clermont 576, s. Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis z. J. 1273, bearb. von Aronius etc. (Berlin 1902) Nr. 88. Im folgenden zitiere ich das Werk als Reg.

[4]) M. G. LL. Sectio 3, Concilia S. 22, 78, 159.

[5]) Venantius Fortunatus, vita s. Hilarii, M. G. Auct. ant. 4. 2, 2, Reg. nro. 5.

[6]) Epistola Agobardi ad Nibridium, bei Migne, Patrol. lat. B. 104 S. 110.

kein Schatten fallen durch Gemeinschaft mit der Finsternis«. Bei zu naher Berührung mit Juden hätten die Christen an ihrem Glauben Schaden leiden können. Die Geistlichkeit fürchtete geradezu, und vielleicht nicht ganz mit Unrecht, das Eindringen jüdischer Ideen ins Volk[1]). Mit wirtschaftlichen Beweggründen hatte das Verhalten der Kirche gegen die Juden weder in Spanien noch in Gallien etwas zu tun.

Es ist meines Erachtens ein für die Folge nicht unwesentlicher Umstand, dass gewisse Unterschiede in der wirtschaftlichen Lage der Juden beider Länder schon in so früher Zeit hervortreten. In Spanien waren die Juden fest angesessen, und zwar nicht nur in Städten, sondern auch in kleineren Orten[2]). Sie bebauten den Boden selbst und mit Hülfe von Sklaven[3]); offenbar hatten sie aber auch als Grundherren unfreie Hintersassen[4]), und bei den Königsschenkungen, die sogar im 7. Jahrhundert einzelnen zu Teil geworden sind[5]), kann es sich ebenfalls nur um Grundherrschaften handeln. Die feste Ansässigkeit im Lande erklärt die Zähigkeit des Widerstandes gegen alle Verfolgungen. Dass manche auch mit Handel sich abgaben, kann keinem Zweifel unterliegen. Ein Gesetz des Königs Egica verbot denen, die sich nicht wahrhaft bekehren würden, zum Landungsplatz der Schiffe zu gehen, um überseeische Waren einzukaufen, und überhaupt irgend ein Geschäft offen oder geheim mit Christen abzuschliessen[6]); aber

[1]) Ibid. 111; vgl. den Spott über den gerade für die Festigung des christlichen Glaubens in der Merovingerzeit sehr wesentlichen Wunderglauben, Gregor Tur. Mirac. l. 3 cap. 50 (M. G. SS. rer. Merov. 1, 644), Reg. 49.

[2]) Ergibt sich aus der Lex Visigothorum l. 12 tit. 3 c. 21 (M. G. LL. Sect. 1 B. 1 S. 450).

[3]) Ibid. XIJ 3, 6 (S. 434).

[4]) Ibid. XII 2, 13, (S. 419, Erwähnung der »in polipticis publicis« verzeichneten Unfreien).

[5]) Ibid.

[6]) Ibid. XII 2, 18 (S. 426 ff.).

gerade dieses Verbot zeigt, dass der Handel nicht die Grundlage für die wirtschaftliche Stellung der Betroffenen gebildet haben kann; die ihnen auferlegte Steuer an den Fiskus sollen sie gleichwohl entrichten, und zwar von ihren »rebus propriis«, ihrem Eigentum an Landbesitz. Von übermässigem Reichtum der Juden ist denn auch in den westgothischen Quellen so wenig die Rede wie von wucherischer Ausbeutung der Bevölkerung. Die westgothische Gesetzgebung verfolgte nicht socialpolitische Ziele, sondern ausschliesslich das kirchenpolitische, Herstellung der Einheit des Glaubens.

Etwas anders standen die Dinge allerdings in Gallien. In den anschaulichen Schilderungen des Gregor von Tours aus dem Leben der Merovingerzeit erscheinen die Juden als Kaufleute. Durch ihre Geschäftsverbindungen mit den Seeplätzen am Mittelmeer verschafften sie sich die kostbaren Waren des Orients, für die sie an den Höfen der Könige und Grossen Absatz fanden[1]). Auch reine Geldgeschäfte wurden von ihnen betrieben. Ein Jude Armentarius streckte dem Grafen von Tours und dessen Vicar gegen Schuldverschreibungen Geld vor zur Bezahlung der Abgaben an den Fiscus[2]). Dass aber die Juden Galliens ausschliesslich vom Handel lebten, ist ebensowenig wahrscheinlich, als dass sie den Handel beherrschten. Letzteres schon deshalb nicht, weil sie gewichtige Konkurrenten an an den (christlichen) Syrern hatten, die vielfach in den Städten Galliens ansässig waren[3]); gegen ersteres spricht wieder die recht erhebliche Zahl der Juden. Wir haben die positive Angabe, dass sich ihrer 500 auf einmal in Clermont taufen liessen, während die Übrigen aus der Stadt

[1]) Greg. Tur., hist. Franc. l. 4 c. 12; l. 6 c. 5, c. 17, M. G SS. rer. Mer. 1, 49, 247, 259 f.

[2]) Ibid. l. 7 c. 53 (S. 305).

[3]) Vgl. Scheffer-Boichorst, in Mitth. d. Inst. für östr. Geschichtsforsch. 6, 521 ff.

sich entfernten[1]). Die Zahl kann sehr wohl auf eine authentische Aufzeichnung zurückgehen, und sollte sie selbst übertrieben sein; man gewinnt aus den Berichten durchaus den Eindruck, dass die Juden einen recht beträchtlichen Teil der freilich nicht mehr zahlreichen Stadtbevölkerung bildeten. Es will fast scheinen, als ob bei dem Bestreben einzelner Bischöfe, die Juden zur Taufe zu bewegen, politische Nebenabsichten mit unterliefen. Die Bischöfe suchten sich als Häupter der romanischen Stadtbewohnerschaft aufzuspielen; schon in der Merovingerzeit haben sie die Erlangung von Hoheitsrechten über ihre Stadt angestrebt. Da musste ihnen die confessionelle Sonderung der Bürger störend im Wege stehen. Wohl nicht ohne Absicht wird manchmal hervorgehoben, dass die Juden über den Tod des Bischofs trauerten[2]), ihn so gewissermassen auch als ihr Oberhaupt anerkannten.

---

[1]) Greg. Tur. l. 5 c. 11 (S. 201).

[2]) Greg. Tur., Mirac. l. 6 c. 7, SS. rer. Mer. 1, 685; Vita Caesarii ep. Arelatensis l. 2 c. 49, ibid. 3, 501; ebenso später in offenbar ganz conventioneller Weise in Mainz Reg. 155, in Magdeburg Reg. 143 etc.

(Fortsetzung folgt).

Isaak b. Mose Or Sarua.

Von J. Wellesz.

(Fortsetzung).

II. Gerschom b. Jehuda aus Metz, die Leuchte des Exils. Seine הלכות טרפות I, 111b, 112b, 113a, 115a. Seine Entscheidungen und Gutachten I, 114a, 139b, 182b, 195b, II, 48a (מברכין על הבשמים ממוצ"ש ליו"ט ומסר סימן גרשם נסן רומטנו שמים מאור) 74a, 125a, 166b (in Angelegenheit eines getauften כהן, der Busse tat und seine früheren Rechte wieder erhält) BK. § 350, BM. § 213, BB. § 150. (כך הראוני מן השמים שהמשומד אינו יורש את אביו מ"ט כיון דאשתמד נפיק ליה מקדושתיה דאבוה). Vgl. Meir Rothenb. Rga. 828. Gerschom b. Jehuda war den gewaltsam Getauften gegenüber milde, um seinen Sohn trauerte er 14 Tage. II, 176a.

III. R. Chananels Erklärungen, Entscheidungen, Textvarianten werden oft citiert.

IV. Das Wörterbuch des Nathan b. Jechiel aus Rom. I, 47b, 49b, 65b, 74a, 78ab, II, 1b והיר נתן ערוך, 39b, 40b, 165b, 180b.

VI. Salomon b. Isaak, Raschi und sein Kreis, die Tossaphisten. Raschis Commentarien kennt IOS. aus einer Handschrift, die von ihm selbst herrührt. I, 29b; seinen Bibelcommentar erwähnt er I, 51b; seinen סדר II, 22a, 151b, 162a. ואנו שותים מימיו של רבינו שלמה נוהגין כדבריו וכסדר שפירש. IOS' grenzenlose Verehrung für den Altmeister und sein Zeitalter spricht sich in den schlichten Worten aus: I, 119a, רבינו שלמה שכתב כך לדורו הוא דכתב ולכיוצא בדורו שהיתה בהם תורה גדולה וברורה וחכמה יתירה והיו ראויים להורות ובני דורם היו יכולים לסמוך עליהם אבל עכשיו בימינו שבעוונותינו נתמעטה התורה ואבדה החכמה. I, 99b.

Die מחזורים, die in seinem Namen angelegt wurden מחזורים בשם רש״י I, 26 a. במחזורים שכתבו תלמידי רש״י I, 97 a, IOS. versteht darunter das Machsor Vitry, über dessen Redaction er uns folgendes mitteilt I, 139 a מעשה זה הועתק מספקי ר׳ שלמה שסידר הריר שמעיה זציל לפניו ומכתיבת הריר שמחה מחזור ויישרי שנסדר לפני ר׳ שלמה זציל I, 55 b. מויישרי זציל.

Die erste Anlage des M. Vitry stammt von Schemaja, der die Entscheidungen Raschis geordnet und die Simcha aus Vitry abgeschrieben hat.

Schemajas Erklärungen zu Chullin I, 105 b, פירושים ישנים של הריר שמעיה, zu Gittin 202 b, zu Bechoroth II, 148 b; eine Anfrage Schemajas an Raschi II, 111 a; I, 23 b, 45 a.

VII. Raschis Schwiegersohn Juda b. Natan, ריבן. Öfter angeführt in ה׳ יבום II, 137 b, 172 a, Sanh. § 14, 37, 53, 54. Sein Sohn Jomtob I, 52 a, II, 155 b (?), vgl. Zunz, Ltg. 253.

VIII. Jakob b. Meir, R. Tam. Sein ס׳ הישר I, 42, 89, BB. § 245; sein סידור הגט I, 102 a b, 201 a; סידור חליצה, I, 189 a.

Zur Charakteristik des R. Tam. II, 16 a והדבר ידוע גדול לבו של ר״ת שהיה בידו להתיר השרץ ושמא לא דבר בדבר זה אלא לפלפול בעלמ׳. Auf die richtige Leseart legte er grosses Gewicht und machte sich in seinem Buche Zeichen I, 145 b עשה לו קרנים לשמשו.

IX. Samuel b. Meirs (רשב״ם) Erklärungen, Entscheidungen häufig angeführt.

X. Am meisten benützt das Werk OS. die zeitgenössische Litteratur, die halachischen Arbeiten der letzten drei Jahrhunderte und ist besonders für die Tossafistenliteratur von hoher Bedeutung. IOS. führt Tossafot, Erklärungen und Entscheidungen von folgenden an:

Abraham aus Bourgueil zu Jebamot I, 159, 160, 161.

Abraham b. Joseph, Schwiegervater des Juda Sir Leon, der seine Töchter zu זימון שלושה anhielt. I, 58 a. Vgl. Toss. Berachoth 45 a.

Asriel, Zeitgenosse des Samuel b. Meir: BK. § 10.

Baruch b. Isaak aus Regensburg: zu B. Mezia § 10.

Baruch b. Samuel מארץ יון: zu Sabbat II, 2b, 49b; zu Mezia § 12, 17, 26, 39, 54, 56, 65, 67, 80, 95; zu Bathra § 2, 5, 7, 8. 9, 10, 35—38. u. s. w.

Gross (Elieser b. Joël S. 50) nimmt an, dass Baruch b. Isaak aus Worms, der Verfasser des ס' התרומה, mit Baruch b. Isaak aus Regensburg nicht identisch sei, und zwar weil ersterer früher lebte, ferner weil IOS. und auch Reccanati Nr. 95, 384 den ersteren in der Regel als Verf. des ס' התרומה bezeichnen, dies aber unterlassen, wenn sie B. b. I. aus Regensburg citieren. I, 103 a, II, 9 b, 26, 120, 130, BM. § 152, 249, 281, 297, BB. § 169 ist immer nur B. b. I. aus Regensburg und nie als Verf. des סה"ת genannt. Ersterer dagegen begegnet I, 130 a, 135 b, 185 b, 187 a, II, 15 a, 17 b, 29 a, 41 a b. Baruch aus Griechenland heisst Baruch b. Samuel.

Chajjim ha-Cohen: zu Nidda I, 90 b; zu Kamma § 187, 439; Mezia § 36; angeführt I, 14 a, 26 b, 206 a; Aboda Sara § 137.

David b. Kalonymos aus Münzenburg. I, 15 b; zu Gitttn I, 203 a.

Efraim b. Isaak in Regensburg. I, 61 b, 77 a (gegen die Jagd mit Hunden) II, 161 a, zu Chullin I, 113 a, 130 a, 132 a, zu Challa I, 73 b, zu Kilajim I, 75 a, II, 37 b, zu Menachot I, 82 b (eine eigene Art des Omer-Zählens, nur die Tage werden gezählt und die Wochen, wenn sie rund sind, angegeben), zu Aboda Sara § 138, 182. Sein Sohn hiess Mose. II, 120.

Elieser b. Samuel aus Metz. Erklärungen zu Baba Mezia § 19; zu Sanhedrin § 92, zu Bechoroth I, 70 b. Sein ס' יראים AS. § 108. Angeführt I, 101 b, 107 b, 206 a, II, 11 a, 23 b, 27 b.

Elieser רציונים II 7 b. vgl. GJ. 536.

Elieser b. Isaak aus Böhmen T. zu Berachoth

I, 22a, 52b, zu Sabbath II, 32b, (die er vor R. Tam angelegt hat).

Elchanan b. Isaak des Älteren. Toss. zu Berachot I, 34a, 54a; zu Chullin I, 101; zu Kamma § 355; zu Mezia § 201, 204, 210, 223—9, 235, 252, 371, 279, zu Jebamot I 189a.

Elia b. Juda aus Paris, zu Menachoth I, 157a; AS. § 221, 166.

Eljakim b. Joseph, Schwiegervater des Elieser b. Nathan. Entscheidungen zu Bathra BB. 229—33; Erklärungen zu Menachoth I, 151a, 153a. Auf ihn beruft sich IOS. in der Begründung des Gebrauchs, dass man beim Verlassen des Friedhofs Gräser ausreisst und hinter sich wirft II, 171b; in אבילות ה' II, 173a führt er ihn unter den Ältesten der Stadt Mainz an. Eljakim fand die Tierbilder in der Kölner Synagoge für unstatthaft AS. § 203.

Elieser b. Nathans Werk BM. § 69, 209; BK. § 300, 350, zu Chullin I, 138a, 121a. Elieser b. Nathan fastete in den zehn Bussetagen nicht bis zum Sonnenuntergange, sondern ass sogleich, nachdem er aus der Synagoge kam II, 164a; gestattete, dass man am 17. Tamus und am צום גדליה sich wasche II, 163b. Angeführt noch II, 128b, 153a, 173a.

Elieser b. Joël ha-Levi Toss. zu Ketubot I, 213a, zu Kidd. BK. § 446.

Isaak b. Abraham T. zu Pesachim, I, 26b וזה יסוד ר' יצחק בן אברהם זצ"ל בלילי פסח צריך לברך תחילה על קריאת הלל; zu Mezia § 10, 261, 263; zu Bathra § 233. Angeführt I, 13b, 70a, 99a, 17b, 182a; II, 53b, 111a, 146a.

Isaak b. Ascher T. zu Berachot I, 38b; zu Challa I, 69a; zu Chullin I, 134b; zu Sabbat II, 13b, 15b; zu Erubin II, 173a; zu Pessachim I, 127b; zu Beza II, 22a, 28b, 75a; zu Gittin BK. § 46; zu Sanhedrin Sanh. § 24, 32, 68; zu Menachoth I,

151 b; (im Namen Elias. b. Juda) zu Rosch ha-Schana II, 123 a; zu Kamma § 240; zu Mezia § 9.

Isaak הרנפוים (Erfurt?) I, 138 a. Vgl. GJ. 189.

Isaak ha-Laban T. zu Ketubot I, 95 a, 176 a, 206 a, vgl. Juda Minz Rga, Nr. 10. zu Sanhedr. § 17; zu Sabbat II, 50 a.

Isaak b. Malkizedek aus Siponti. Mischnacommentar zu Seraim I, 65 a, 68 a, 71 b, 97 a; zu Kilajim II, 37 b; zu Kelim AS. § 296; zu Sabim II, 174 a, vgl. Gross, Magazin II, 21 ff.

Isaak b. Mordechai T. zu Gittin I, 200 b; zu Kamma § 27, 50, 53, 59, 297 (die er vor Isaak b. Ascher angelegt hat); zu Mezia BM. § 54, 68, 136, 172, 173, 355, 413; zu Bathra § 50, 54, 68, 164, 222—128.

Isaak b. Samuel. T. zu Chullin I, 134 b; zu Kamma § 50, 112, 134, 137, 143, 197, 230, 386, 408, 412, 415; zu Mezia § 10, 38, 44; zu Bathra § 83, 84; zu Jebamot I, 162.

Jakob de Corbeil T. zu Berachot, I, 20 a; zu Sabbat, II, 8 b, 9 a; zu Pesachim, I, 25 b II, 11 a, 12 a, 109 b.

Jabez (Jakob b. Isaak ha-Levy) zu Chullin 112 a, I, 125 a; zu Mezia § 197. Angeführt II, 179 b.

Jacob d' Orléans: T. zu Succa 135 a; zu Sanhedrin § 47. (angeführt II, 117 a, zu Pessachim) zu Sabbat I, 158 a.

Jehuda b. Isaak Sir Leon. T. zu Berachot I, 21—63, 81 a; zu Chullin (angelegt vor Isaak dem Älteren) I, 110 a; zu Pessachim I, 63; zu Ketubot I, 206; zu Gittin I, 166 a; zu Jebamot I, 64; zu Nidda I, 94 b. Die Toss. zu Sabbat und Ketubbot standen IOS. nicht zur Verfügung AS. § 127.

Joël b. Isaak ha-Levy. zu Sabbat II, 4 b, 31 b, 43 a, 45 a, AS. § 278, 297.

Joseph d' Orléans. T. zu Berachoth I, 46 b, 51 b; zu Chullin I, 137 a; zu Jebamot I, 172 b; zu Sabbat II, 15 a, 41 a, (als Bibelcommentator I, 7 b.). Angeführt II, 173 b.

Joseph b. Mose. T. zu Sabbat 15 a, 37 a, 42 a, identisch mit Joseph Porath II, 116 a.

Joseph וושולם I, 215 a, vgl. GJ. 190.

Juda ha-Cohen b. Meir, Verf. des ס' הרינים, lebte in Mainz. II, 125 a, AS. § 108 und hiess auch R. Leontin AS. § 256. Ein Schwiegersohn des Elieser b. Nathan hiess auch so und kann mit dem Verf. ס' הרינים identisch sein. (Gross E. b. Jh. S. 4.) Ein Rsp. aus demselben angeführt. I, 78 a, 196 a, vgl. Zunz, Ltg. 152 u. Not. 15.

Menachem b. Perez de Joigny: zu Nidda I, 90 a.

Meschullam aus Narbonne: zu Megilla II, 157 b.

Mose נרינצין: II, 11 b. vgl. Hag. Maimuniot Sabbat 29, 7, 20, GJ. 138.

Mose b. Abraham aus Pontoise: (מונמוישא I, 85 a, מנמו I, 84 a) T. zu Pessachim.

Mose b. Jacob, T. zu Pessachim I, 24a. II, 174 a.

Mose b. Joel זלמן: T. zu Sanhedrin § 32, 77; zu Aboda Sara § 284. (vgl. Gross E. b. JH. S. 66. Der Name בלמן ist in זלמן zu corrigieren). Einen Juda Saltman b. Samuel zählt Zunz, ZG. S. 207 unter den Abschreibern auf.

Salomo ha-Cohen הגרסן I, 16 a.

Salomo b. Simson, Schüler des Jakob b. Jakar II, 138 a, vgl. Zunz, Ltg. 157 und Not. 16.

Salomo aus Wien. BB. § 220.

Samuel Verdun genannt Sir Leon: T. zu Chullin I, 44 a, II, 150 b.

Samuel b. Natronai (שבים) T. zu Chullin I, 106, 108 a, 124; zu Sabbat II, 53 b; zu Erubin II, 71; zu Nidda I, 88 b; zu Kidduschin I, 167 b; zu Aboda Sara § 225; zu Sanhedrin § 90; zu Mezia BM. § 9.

Seine Entscheidungen I, 91 b, 115 a; Die Sammlung derselben II. 52 a, ohne Angabe der Quelle.

Samuel ha-Cohen aus Lunel: I, 85 a, in ה' מקוואות.

Samuel החסיד Vater des Juda ha-Chassid II, 128 a. (רבי עקיבה hat im Zahlenwerte אבינו מלכנו חטאנו לפניך); ein Gleichbenannter, aus Barbastro II, 35 a.

Simeon de Joinville zu Erubin II, 61 a.

Simson b. Abraham: T. zu Erubin II, 3 b; zu Kidduschin BK. § 76, 123; zu Kamma BK. § 73, 423; zu Mezia § 48, 135. Seinen Mischna-commentar zu זרעים I, הלכות חלה.

Ferner kennt IOS. zwei Tossafoth zu Berachoth I, 156 a; französische Tossafot I, 105 a, II, 35 a; franz. Responsen II, 179 a, 181 a, BM. § 242, 246.

Paitanim: a) Eleasar Kalirs Silluk zu פ' שקלים; zu פ' החודש I, 23 b.

b) הבדלות ויוצים von Elia II, 49 b.

c) Simson b. Jona; Keduscha אנן הסהר II, 124 b; סדר לשבת הגדול. AS. § 298. Vgl. Zunz, Ltg. 162, 2. Not.

d) וכן עשה הסייט בתפלת אעדיף כל שמונה II, 139 a. (Zunz das. 43).

IV. Isaak b. Moses Correspondenz.

Die Rechtsgutachten des IOS., die am Ende des ersten Teils gesammelt, wie auch im Werke zerstreut vorkommen, geben uns Aufschluss über die mannichfachen Beziehungen, die der Verfasser mit Zeitgenossen unterhielt. Andererseits aber hat uns das Werk eine ganze Reihe wertvoller Responsen erhalten, die von namhaften Autoritäten herrühren.

IOS. stand im Briefwechsel mit Aaron[1]), Abigedor ha-Cohen aus Wiener-Neustadt[2]) und dessen Bruder Elea-

[1]) I, 229 b.

[2]) Abigedor ha-Cohen, Schwiegersohn des Chajjim b. Mose aus Wiener-Neustadt, der bei IOS. war, als dieser sein Werk schrieb (Mordechai, Hag. Kidduschin 1018), wahrscheinlich Nachfolger des IOS. in Wien (Meir Rothenburgs Rga. 102). I, 198 a, 205 b, II 158 b. Das I, 208 b mitgeteilte Resp. — welches er im Jahre 1240 an IOS.

sar[1]), Elieser b. Joël ha-Levi[2]), Eleasar b. Samuel aus Verona[3]), Hiskia b. Jakob aus Magdeburg[4]), Isaak b. Mose[5]), (ein Namensbruder des Verfassers), Isaak b. Mordechai[6]), Isaak b. Salomo[7]), Jakob b. Isaak (aus Gran)[8]), Jechiel b. Joseph[9]), Jesaja b. Mali[10]), Jona[11]), Jonathan b. Isaak[12]), Joseph b. Masal[13]), Juda b. Mose ha-Cohen, Meschullam b. David und David b. Schealtiel[14]), Manoach Elia b. Jakob ha-Levi[15]), Pessach[16]), Samuel b. Salomo[17]), Samuel b. Ba-

richtete — findet sich in Joseph Kolons Rechtsgutachten Nr. 74. Ein Rsp. IOS. an Chajjim b. Mose. II, 140 a.

[1]) I, 206 a.

[2]) I, 222 a—3 a. Den Brief musste Elieser diktieren, weil seine Augen von vielem Weinen getrübt waren. אדרה כל שנותי מרוב בכיותי וצרותי וכהו הרואות בארובותי. ChOS. Rsp. 20. AS. § 219. Seine Corresp. mit Mose b. Mordechai BM. § 196, 258, mit Nathan b. Isaak und Eleasar b. Simeon, Mitglieder des Mainzer Rabbinatskollegiums. I, 180 b.

[3]) I, 220 a.

[4]) I, 41 a.

[5]) I, 231 b.

[6]) I, 229 a, vgl. AS. § 244.

[7]) I, 227 b.

[8]) I, 40 a b.

[9]) I, 67, 228 b, BM. § 179. AS. § 297.

[10]) I, 88 b, 218 a, 220 b. Jesaja b. Mali nennt unsern Verf. מופת הדור דרב המובהק. ChOS. Nr. 69.

[11]) I, 207 a b, AS. § 149.

[12]) BK. § 197, Sanh. § 68. Seine Corresp. mit Simcha b. Samuel BM. § 359.

[13]) I, 227 a.

[14]) In der Angelegenheit einer gewaltsam Getauften, anlässlich der Frankfurter Metzelei im Jahre 1241. IOS. vertritt trotz seines warmen Mitgefühls mit der Unglücklichen den strengen Standpunkt, dass eine Getaufte einer Geschändeten gleich zu achten sei. Das geschichtlich interessante Rsp. ist im OS. verstümmelt, I, 213 a, ausführlich ChOS. 103, 221. Vgl. Graetz, Gesch. VII, 111.

[15]) I, 226 b.

[16]) I, 215 b. Ob ein Katan zum זימון שלשה genommen werden kann; der Kiddusch in der Synagoge, wenn auch keine Fremden anwesend sind; II 12 a.

[17]) Samuel b. Salomo aus Falaise. S. 130. S. oben Seite 17.

ruch aus Bamberg[1]), mit seinem Schwiegersohne Samuel b. Sabbatai[2]), mit seinem Enkelsohne Schalom[3]), mit Simcha b. Samuel[4]) und Simson de Couçy[5]).

Ein interessantes Gutachten ist dasjenige, welches IOS. an einen gewissen Jakob b. Isaak בר אוריין ובר אבהן richtet I, 40 a. Ein Mann, namens Mattatia, der unversehens ein Kind erschlagen hatte, will als Vorbeter angestellt werden, wogegen der Vater des erschlagenen Kindes protestiert. IOS. antwortet auf diese an ihn gerichtete Anfrage, dass die Anstellung des ש״ץ Sache der Gemeinde sei und der Vater dies nicht verhindern könne, umsoweniger da genannter Mattatia seinen Wohnort verliess und gewissermassen einem freiwilligen Exile sich unterzog. הלכך זה מתתיה נמי שהודיע שבעבור זה המאורע גלה אעפ״י שנהגו בני אדם מריגום (?) בכבוד הוי גלות מעליא. Der Abschreiber um den Ortsnamen sich nicht kümmernd, verzeichnet denselben fehlerhaft. Es ist אדם מריגום nichts Anderes als אוסמריגום, die slavische Benennung der ungarischen Stadt Esztergom, Gran. IOS., der viel herumgereist war, kam auch nach Ungarn, (I, 101 a ואני המחבר איקלעתי לארץ הגר לבודן ולאוסמריגום ויש שם חמי מבריא) war in Ofen und Gran, und gab Bescheid über die dortigen heissen Quellen, dass diese zu einem rituellen Bade verwendet werden können.

Ueber den Zustand der jüdischen Gemeinden in Ungarn am Ende des zwölften Jahrhunderts gibt uns das

[1]) I, 214 a, 229 b, correspondierte mit Simcha b. Samuel. ChOS. Nr. 60–64.

[2]) I, 212 b, 214 b.

[3]) ChOS. 105, 106, 138.

[4]) I, 224–230, 232 a, II. 46 a, BK. § 460, AS. § 165, 168, 187, vgl. ChOS. Rsp. 9. Seine Correspondenz mit Elieser b. Joël ha-Levi I, 166 b, 202 b BK. § 300, Sanh. § 59, mit Jonathan b. Isaak, Sanh. § 51, mit Isaak b. Abraham BK. § 449. Von seinen Entscheidungen ist die BK. § 161 mitgeteilte zu nennen: Ein Mann, der seine Frau schlägt, muss ihr den Scheidebrief geben.

[5]) II, 39 a, BM. § 134.

Gutachten des Elieser aus Böhmen Aufschluss I, 40 b. Mangel an Gelehrten, an rechten Gemeindebeamten erklärt uns die Anfrage, ob ein Mann, der des Totschlages schuldig ist, als שליח fungieren könne. Für das Leben und die inneren Zustände der jüdischen Gemeinden ist charakteristisch die Entscheidung des Simcha b. Samuel, dass die Anstellung eines Vorbeters selbst ein Einzelner zu verhindern berechtigt sei. In den rheinländischen Gemeinden berücksichtigte man auch die Willensäusserung der Minorität. R. Juda ha-Chassid forderte sogar eine einstimmige Anstellung und allgemeine Beliebtheit des Vorbeters I, 41 a. In der Angelegenheit des Hiskia b. Jakob in Magdeburg — der im Hagahot Ascheri oft angeführte מהריח — der seines Vaters Nachfolger werden wollte, rät daher IOS. dem gelehrten Jünglinge, er möge sich an jeden Einzelnen der Gemeinde wenden, um dessen Wohlwollens sicher zu sein. Dies ist auch die Ansicht des Mose b. Chisdai Taku (Tachau), der aber dabei sich sehr missmutig über den widersinnigen Brauch ausspricht, dass dem Beschlusse der Mehrheit Einzelne sich widersetzen können. Vgl. Zunz, Ltg. S. 316, Not. 5.

An IOS. wandte man sich auch später aus Ungarn um Bescheid. So in einer eherechtlichen Frage aus Nyitra (ניטרא). I, 226 a. Das in dem Resp. erwähnte ירקא ist Irek, Üregh — ein Dorf in der Nähe der Stadt Nyitra. Vgl. Dr. Kohn Sam.: A zsidók története S. 152. Héber kútforrások 56.

Das Dorf ירקא spielt auch in einem anderen, leider verstümmelten Resp. eine Rolle — in dem Rechtsstreite eines gewissen Salomo und Isaak (I, 223 a). Ersterer forderte von letzterem eine jüdische Sklavin, die dieser widerrechtlich sich angeeignet haben soll. Sie konnten sich nicht einigen und kamen zu IOS. Salomo behauptete, dass die Magd ihm Geld gestohlen hätte und zu Christen entflohen sei, wo sie sich getauft hat. Als sie zurückkam, wollte sie der Herr

nicht behalten, sondern schickte sie zu einem Freunde nach ירקא. Von dort verkauften sie zwei Juden dem Isaak. Dieser hingegen behauptete, die Magd sei zum Fürsten (שר גדול שהיה משנה למלך, vielleicht dem Palatinus) geflohen und von diesem kam sie selbst nach ירקא. Dort blieb sie, bis zwei Juden, die eine Schenkungsurkunde von der Frau des Salomo hatten, sie rechtmässig ihm (Isaak) verkauften. Das Resp. I, 223 beleuchtet die inneren Verhältnisse der Juden in Ungarn am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts. König Andreas II. von Ungarn schwor zwar am 12. August 1233 im Walde zu Bereg, dass er die Rechte der Juden und Sarazenen einschränken werde und unter anderem verbot er ihnen auch, dass sie Christensklaven kaufen oder halten dürfen; die Durchführung des königlichen Ediktes in Bezug auf die Sklaven, wenn diese Juden geworden sind, scheint aber keine radikale gewesen zu sein. Der Zeitpunkt dieses Rechtsstreites muss jedenfalls vor dem Übereinkommen des Königs mit dem päpstlichen Nuntius angenommen werden. Nach dem Jahre 1233 hatte der Streit keinen Sinn. Die Entscheidung des IOS., dass die Sklavin Eigentum des Isaak bleibe, verwirft Simcha b. Samuel mit der Begründung, dass die Sklavin durch die Taufe ihre Freiheit zurückerhalten habe. Ungarische Verhältnisse berührt eine andere Bemerkung I, 141 a אותם דנים מלוחים שמביאים בעגלות מאונגריאה לאוסטרינה (?) כיז שאינם רואים באותה עגלה מחודים . . . . דג מטא. Der Handel mit eingesalzten Fischen aus Ungarn. אוסטרינה — soll Austria sein, obschon die Ostmark am Anfange des XIII. Jahrhunderts nicht so genannt wird. Ueber das grobkörnige, ungarische Salz I, 138 b.

Das Werk OS. hat uns auch eine grosse Anzahl fremder Responsen bewahrt, die der Verfasser oft im ganzen Umfange, manchmal gekürzt aufgenommen hat.

Elchanan b. Isaak an seinen Onkel Salomo החבר

BM. § 326; eine Anfrage des letzteren an Simson b. Abraham, Sanh. § 52, wo המחבר ר' שלמה in החבר zu corrigieren ist.

Elia an R. Chajjim. I, 89 a.

Elieser b. Nathans Briefwechsel mit Abraham b. Samuel I, 138 a.

Eliesers aus Böhmen Brief an Juda ha-Chassid I, 40 b.

Elieser b. Joël ha-Levi s. oben.

Elieser d'Orléans: I, 41 b, angeführt im Rsp. des Mose b. Chisdai Taku.

Eljakims Resp. II, 171.

Efraim b. Isaak aus Regensburg mit Joël ha-Levi I, 91 b, 116 ab, II, 4 b, 19 a, 46 b, BK. 410, 17 Sanh. § 172; mit Juda b. Kalonymos b. Mose I, 16 a, II, 46 a, 48 a, 48 b, 49 a; mit R. Tam II, 48 b.

Gerschom b. Jehuda, »die Leuchte des Exils«. Ein Rechtsgutachten in der Angelegenheit eines Getauften, der nach seinem Vater nichts erbt. BB. § 103. S. oben S. 32.

Isaak b. Jehuda an Menachem b. Machir II, 54.

Isaak ha-Laban mit Chajjim ha-Cohen I, 183 a.

Isaak b. Abrahams Resp. an Jonathan ha-Cohen aus Lunel I, 83 a, Sanh. § 68; an Joseph b. Salomo BK. 283. AS. § 141; an Nathan de Lunel I, 225 a; ein Rga. BM. § 262, Sanh. § 8.

Isaak b. Aschers Resp. an Joseph b. Juda Sanh. § 77.

Juda b. Isaak II, 50 b.

Juda b. Kalonymos b. Moses Briefwechsel mit Joël ha-Levi I, 66 ab, 113 a, mit Isaak ha-Laban I, 113 a.

Joseph b. Josephs Anfrage an Isaak b. Malkizedek aus Siponti II, 47 a.

Josifja in einem alten Resp. angeführt II, 134 a, vgl. Zunz, Ltg. 469.

Isaak b. Samuels Korrespondenz mit Meir ha-Cohen BB. § 142; mit Samuel החבר I, 145 b, BB. § 125, 126; Rsp. I, 126 b, BM. § 180. AS. § 298.

Meschullam b. Nathan aus Narbonne Resp. BK. § 200.

Meschullam b. Moses Resp. an Nehemia II, 183b.

Mose b. Chisdais Resp. I, 41a, 206b.

Peter b. Joseph an Isaak aus Siponti II, 47a.

Salomo b. Isaaks (רש"י) Resp. I, 89a, 134a, 199b, 230a, II, 137a, BK. § 85, 397, BB. § 105.

Samuel b. Meirs Resp. I, 138b.

Simson b. Abrahams Resp. I, 77, II, 3b, 50b, BK. § 157, II, 50b, M. § 87, 188, 203, 214. AS. § 227, 246; an Menachem b. Isaak I, 231a.

Samuel b. David ha-Levi in einem älteren Resp. angeführt II, 165a.

Samuel b. Juda ha-Cohens Resp. II, 175a (ob Enkelkinder ihren Grossvater betrauern dürfen, vgl. Rga. des Joseph Kolon Nr. 44, des Mose Isserles Nr. 118).

R. Tams Resp. I, 60a, 194a, an Schemarja b. Mordechaj BB. § 199. 199. AS. § 215, an Joseph d' Orléans, AS. § 261; an die Bewohner von Étampes BM. § 14; an die Bewohner von Paris BM. § 359; an Isaak aus Siponti II, 22b, an Jakob Israel BK. § 415; an R. Simson II, 43b; an R. Meschullam aus Narbonne AS. § 153.

V. Gebräuche.

Das Werk OS. hat uns viele synagogale Gebräuche bewahrt, die auf das innere Leben der Juden im dreizehnten Jahrhundert ein Streiflicht werfen und von hoher kulturhistorischer Bedeutung sind. Böhmische, deutsche und französische Sitten werden von unserem Verfasser berücksichtigt und geschieht dies alles auch nur zu dem Zwecke, um mit dem religiösen Brauch die halachische Satzung zu begründen, zu bekräftigen, so verleiht es dennoch dem Werke ein geschichtliches kolorit und schildert die Verhältnisse und Begebenheiten der Zeit.

Der religiöse Brauch ist ebenso eine Quelle für die halachische Norm, wie das geschriebene Gesetz; wenn eine Autorität in streitigen Fällen irgendwie vorgegangen war, so hatte dieser Vorgang (im mischnischen Zeitalter מעשה) Beweiskraft. Leben und Gesetz ergänzen sich auf diese Weise; aus dem Gesetze fliesst das religiöse Leben, nachher musste oft letzteres als religiöse Praxis manche dunkle Satzung erhellen und erläutern. IOS. hebt daher mit Vorliebe die מנהגים, die religiösen, synagogalen Gebräuche, hervor.

Böhmen, oder wie es bei unserem Verfasser heisst ארץ כנען, erhielt diesen Namen, wie Benjamin de Tudela in seinem Itinerarium hervorhebt (ed. Prag S. 56), von dem Sklavenhandel, mit welchem sich auch Juden beschäftigten וקוראים אותם היתומים הרוים שם ארץ כנען בשביל אנשי הארץ ההיא מוכרים בניהם ובנותיהם לכל האומות. In einem Rsp. des R. Tam (AS. § 220) wird diese Tatsache erwähnt וכן נוהגים בארץ אשכנז (?) שעכרים שקנו מן הגוים מיד כשמלו ומכלו שותים יין עמהם. Unter אשכנז versteht R. Tam kaum die deutschen Juden, die im zwöften Jahrhunderte von den Kreuzzügen unendlich viel leiden mussten, es dürfte eher כנען heissen.

In Prag (פרנא) war das Lehrhaus des R. Isaak b. Mordechai, des R. Jakob und Elieser b. Isaak ha-Laban, der auch nach Reussen kam. Einen Prager synagogalen Gebrauch erwähnt IOS. II, 129a, dass man beim Ausgange des Versöhnungstages, der am Sabbat fällt, den Piut במוצאי יום מנוחה laut vorträgt.

In Böhmen sang man am Ausgange des Sabbats הבדלות ופיוטים, die man dem Propheten Elia zuschrieb II, 49b; Freitag Abends wurden die Trauungen abgehalten und bei diesem Anlasse an der Hochzeitstafel aus den Gesangsbüchern Lieder vorgetragen II, 15b. Nach der Keduscha an ערב שבת riefen die Synagogendiener und die Kinder es laut aus, dass man die Sabbatlichter anzünden möge II, 8a. Man achtete streng darauf, selbst eine bren-

nende Wachskerze zu berühren, und Frauen fasteten gar deswegen II, 16a; Juden gingen mit Schwert und Schild bewaffnet am Freitag in der Stadt umher, um das Judenviertel zu bewachen II, 70b; Juden trugen spitzige Hüte II, 37b, (pileum cornutum), vgl. Graetz, Geschichte VII, 149; Frauen trugen am Sabbat Ohrringe II, 39b, 144b; nach אין כאלהינו sprachen nur Waisen das Kaddisch, während in Frankreich hierauf nicht geachtet wurde. II, 22a; das Auspressen von Äpfeln am Sabbat ist in Böhmen erlaubt, obschon man in England und Lombardien aus diesen Apfelwein erzeugt II, 26a.

Unter den rheinländischen (דינים) Gebräuchen und Sitten verdient hervorgehoben zu werden, dass die Frauen am Sabbat mit silbernen Hausschlüsseln ausgingen, IOS. sah sogar die Frauen seiner Lehrer dies tun II, 39b; sie hatten eine Nadel im Haare II, 40a. Während in Böhmen der schöne Brauch herrschte, dass ein angesehenes Mitglied der Gemeinde das Recht des Aushebens der Thorarolle aus der Bundeslade sich kaufte und die Thora dem Vorbeter übergab, der שמע ישראל und אחד אלהינו sagte, sprach in den rheinischen Gemeinden der Maftir diese Sätze II, 19a; die Predigt wurde am Sabbat Nachmittag nach dem Mincha abgehalten II, 47a; vgl. Joseph b. Moses Leket Joscher, Orach Chajjim, ed. Dr. J. Freimann, 1903, p. 45; in Speyer ging der אינן in die Synagoge II, 168a, auch der אבל durfte am מביא die קינות anhören II, 179b. Der Vorbeter verrichtete das Abendgebet am מוצ"ש früher, um die Habdala zu machen II, 47b; die Institution über die Toten nichts Schlechtes zu reden II, 126a; über die Sabbatspeise II, 6a.

Die Anstellung eines שי"ץ konnte eine Minorität verhindern I, 41a.

In Sachsen gaben die חתני תורה eine grosse Mahlzeit, zu welcher sie die Gemeindemitglieder einluden II, 138b; den Scheidebrief schrieb man an ע"ש und fertigte ihn an מוצ"ש I, 200b.

In Frankreich wurde der Rabbiner als שביעי zur Thora aufgerufen II, 19a. Die Juden trugen ein Radzeichen am Kleide II, 39a (signum circulare, rota, vgl. Graetz, Gesch. VII, 19). Knaben sprachen ohne Kopfbedeckung den Segensspruch über die Thora was IOS. für unstatthaft erklärt, II, 20b. In Frankreich sah ich Helden barfuss gehen und vor die Thora hintreten II, 40b; im Feststrausse glaubt er nur einen Myrthen- und einen Bachweidezweig gesehen zu haben II, 135a. Ritterturniere bei Hochzeiten (im Namen Simsons) II, 137b.

IOS. sucht die Gebräuche aus den Quellen zu begründen. So findet er den Grund der Sitte, dass man den Toten Erde aus Palästina mitzugeben pflegt, in jer. Kilajim XI, 3 und Tanchuma ויחי (II, 170b); dass bei der הקפה an Hoschana rabba nicht nur כוהנים sondern auch ישראלים um den Almemor gehen, erklärt er ebenfalls aus einer Jeruschalmi-Stelle (II, 137b); dass man bei סיום התורה ein Festmahl giebt, hat seine Begründung in einer Midrasch Schir ha-Schirim-Stelle II, 138b[1]); dass die Hallelpsalmen an Pessach von drei Personen gesagt werden sollen, folgt aus einer Schocher-Tob-Stelle zu ψ. 113, 3. I, 27a; dass man bei der Habdala die Fingernägel bei Licht ansieht, aus Pirke di R. Elieser II, 48b; dass nach der Tefilla am Freitag Abend Vorbeter und Gemeinde laut ויכולו sagen, begründet er mit einer Schocher-Tob-Stelle, die in unseren Ausgaben nicht zu finden ist II, 10b.

Eingehend behandelt IOS. die Gebräuche bei der Circumcision II, 53a. Der בעל ברית (סנדק), der מוהל muss ein »guter Jude« יהודי טוב sein. Der Gebrauch des Gevatters folgt aus einer Schocher-Tob-Stelle zu ψ 35, 2 l. c. Die Gemeindesteuer für קמחא דפסחא II, 113b; an Hoschana rabba werden die Hoschanoth weggeworfen II, 386; am Sabbat

---

[1]) Die Stelle findet sich Cant. Rabba I, 9 gekürzt. Der Tradent ist dort R. Eleasar, im OS. R. Isaak.

nach dem Gottesdienste besucht man die Kranken und Leidtragenden II, 22c; am Rüsttage des Neujahrsfestes isst man den Kopf eines Widders in Honig II, 120a. Die Spenden bei der Thoravorlesung hält der Vater des IOS. für unstatthaft, IOS. sieht in denselben nichts Unrichtiges II, 22a.

Wenn man zwei Thorarollen aus der Bundeslade herausnimmt, hält ein Jüngling auf dem קמידרא (Almemor) das eine ס״ת, nach dem Vorlesen und Zusammenrollen kommen die Kinder und küssen die Thora II, 21a. Die Kinder soll man aneifern, in die Synagoge führen, damit sie »gute Juden« werden. Das Werk OS. bietet Vieles, was von kulturhistorischer Bedeutung ist und das innere Leben der Juden im XIII. Jahrhundert beleuchtet. Gegen die Jagd mit Hunden und Falken, die schon Ephraim b. Isaak verboten I, 77a, wendet sich IOS. abermals und verurteilt sie: כל מי שצד חיות עם העכרים ע״י כלבים לא יראה בשמחת לויתן II, 11b, 37b. Ein Mann soll nicht in den Spiegel sehen, ausgenommen die Abschreiber, die Vergrösserungs-Gläser gebrauchen dürfen, AS. § 150. Christliche Ammen sollen nichts Unerlaubtes geniessen II, 21b, 127b. Hag. Ascheri AS. II, 6.

(Schluss folgt).

Der jüdische Hofbankier der Magdeburger Erzbischöfe im 14. Jahrh.

Von Dr. Lewinsky.

In seiner Schrift »Zur Geschichte der Juden in Magdeburg[1])« erwähnt Güdemann unter Hinweis auf Hoffmann, Gesch. d. St. Magd. I, 279, einen Juden Schmoll (Schmuel), der »zwischen 1361 und 67« die Stelle eines Hofbankiers bei dem damaligen Erzbischofe Dietrich zu Magdeburg bekleidete. Näheres über diesen Finanzmann aus alter Zeit, der, wie in demselben Jahrhundert die jüdischen Bankiers Muskin (1323—1336), Jacob Daniel (1336—1341) und dessen Schwiegersohn Michael (1341—1349) in Trier an der Spitze der Finanzverwaltung des dortigen Erzbischofs standen[2]), eine Vertrauensstellung bei den Magdeburger Kirchenfürsten innehatte, erfahren wir aus einigen in den jüngsten Jahren veröffentlichten Urkundensammlungen, so das wir in der Lage sind, einzelne Daten über die Tätigkeit jenes Finanziers zu bieten. In dem von J. Graf von Bocholtz-Asseburg herausgegebenen »Asseburger Urkundenbuch. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Geschlechts-Wolfenbüttel-Asseburg und seiner Besitzungen[3])« und insbesondere in dem von G. Hertel bearbeiteten »Urkundenbuch der Stadt Magdeburg[4])« begegnen wir seinem Namen in einigen Dokumenten. Aus denselben ergibt sich, dass er »Smol von

---

[1]) S. 15 des Separatabdrucks aus dieser Ms., Breslau, 1866.

[2]) S. Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, Leipzig 1886, II., 1446 ff. und 1472 ff. vgl. auch Zeitschr. f. d. Gesch. d. Jud. in Deutschl. I, 292.

[3]) Zweiter Teil bis zum Jahre 1400., Hannover 1887.

[4]) I. Bd. (Bis 1403). Herausgeg. von der Histor. Commission der Provinz Sachsen. Halle 1892 (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete. 26. Bd.)

Dernenburch« (= Samuel von Derneburg, Kreis Halberstadt), auch Sammuel der jude oder Smol der jode genannt wurde. In seinen finanziellen Unternehmungen standen ihm zuweilen zwei seiner Brüder Marquard und Effraym von Dernenburch zur Seite. Dieselben werden in einer Urkunde vom 28. November 1347[1]) erwähnt, in welcher Erzbischof Otto dem Rate von Braunschweig über 300 Mark quittiert, die dieser künftige Ostern zu zahlen versprochen hat, indem er diese Summe den Magdeburger Bürgern Bosse von Haldensleve, Cord und Hermann von Dodheleve und seinen Juden, den Brüdern Smol, Marquard und Effraym von Dernenburch, überweist. Samuel ist auch in einem am 24. Oktober 1364 zu Barby ausgestellten Schriftstücke[2]) genannt, laut welchem Dompropst Hermann von Werberge, Edler Günther zu Barby, Degenhard von Wulven, Henning von der Leyne, Hans Alemann und Hans König, Bürger zu Magdeburg, im Vereine mit ihm bezeugen, dass auf einer zwischen dem Erzbischof Dietrich von Magdeburg und dem Fürsten Waldemar I. von Anhalt verabredeten Versammlung zu Barby letzterer nicht erschienen sei.

Auch bei anderen bedeutsamen Angelegenheiten wirkte der gewandte und geschäftstüchtige Finanzmann mit. So gehörte er der Commission an, die, ausser ihm noch aus 5 Personen, und zwar vier Ratsmitgliedern der Stadt Magdeburg und Hans von Neindorf, bestehend, den Auftrag erhalten hatte, den Streit des Erzbischofs Dietrich mit der Stadt Halle wegen Einsetzung des Salzgrafen zu entscheiden, wie zwei Urkunden aus dem Jahre 1365 (vor 27. Februar bezw. 27. Febr.)[3]) erkennen lassen. Wir sehen

[1]) Hertel, U. B. der Stadt Magdeburg I, S. 247. Nr. 400. (nach dem im Stadtarchiv zu Braunschweig befindl. Original).

[2]) Ibid. I, S. 299 Nr. 468. Vollst. gedr. bei v. Heinemann, Cod. dipl. Anhalt. VI, Nr. 320.

[3]) Ibid. I, S. 302, Nr. 470 und S. 303, Nr. 471. Gedr. im 23. Jahresber. des Altmärk. Vereins, S. 66.

dabei den jüdischen Bankier in vornehmer Gesellschaft, in Verbindung mit Männern geistlichen und weltlichen Standes tätig. Fanden doch mit dem Domherrn Johann von Marburg, dem genannten Hans von Neindorf und unserem, »Smole deme joden«, die den Erzbischof Dietrich vertraten, wegen jener Angelegenheit Unterhandlungen zweier Ratsherren und zweier Schöffen von Magdeburg, die Vertreter der Stadt Halle waren, statt. Im nächsten Jahre geschieht seiner in einer am 22. März (1366) ausgestellten Urkunde[1]), in welcher Ritter Anno von Heimburg und sein Vetter Anno versprechen, 400 Mark Brandenburg. Silb., Magdeburg. Gew., wovon die Hälfte Hans von Wanzleben, Heinrich von Alsvensleben, Meinhardt von Schirstedt, Ritter, und Smol der Jude ihnen als Bürgen des Erzbischofs von Magdeburg verbrieft haben, die andere Hälfte aber ihnen Burchard von der Asseburg schuldet, im Erzstift nutzbar anzulegen. Als am 11. Juni 1367 mehrere Grafen und Herren eine Sühne zwischen Erzbischof Dietrich und dem Edlen Hans von Hadmersleben, in welche auch die Stadt Magdeburg einbegriffen wird, errichteten, befand sich auch »Smol von Derneburg« mitten in der Reihe jener Vertreter adliger Geschlechter, ja sein Name ist zwischen Hanns von Neyndorff und Hannes von Hordorff verzeichnet[2]).

In gleicher Weise wie bei Dietrich stand Samuel auch beim Erzbischof Peter in hoher Gunst, von dem er wohl besondere Privilegien erlangt hatte. Als dieser Kirchenfürst nämlich am 21. April 1372[3]) die Magdeburger Juden in seinen Schutz nahm, wurde in dem Schutzbriefe ausdrücklich vermerkt, dass er »uzgenomen Smolen von Derneborch unsen juden und sine kindere«. Die letzten Ur-

[1]) Asseburger Urkundenbuch. II. Teil, S. 284 Nr. 1213. Gedr.: v. Mülverstedt, Cod. diplom. Alvensleb. II, 479 Nr. 9.

[2]) Hertel a. a. O. S. 312, Nr. 484. (Orig. im H. St. A. zu Dresden).

[3]) Ibid. I., S. 329, Nr. 518.

kunden, die von ihm Kunde geben, datieren aus dem Jahre 1382[1]). In dem einen dieser Dokumente vom 5. October jenes Jahres ist der Revers des Bürgers Albrecht Snydewint wegen der ihm vom Erzbischof Albrecht verkauften 5 Mark aus den Bierpfennigen aus Gross-Salze von den 10 Mark enthalten, welche vormals Erzbischof Dietrich dem Juden Samuel von Dernburg verkauft hatte, während die andere Urkunde davon meldet, dass derselbe Erzbischof an den Bürger Götze von Metern 5 Mark jährlich aus jenen Bierpfennigen, die unser Hofbankier einst erworben, verkauft habe. Vielleicht ist der Jude Smol von Magdeburg, der 1409 urkundlich[2]) genannt wird, ein Enkel des Mannes, dessen finanzieller Tätigkeit oben gedacht wurde.

Unsere Ausführungen, aus welchen erhellt, dass wir keineswegs »wenig über Schmul, den Vertrauten des Magdeburger Erzbischofs Dietrich, unterrichtet sind«, wie G. Liebe in seinem Werke, Das Judentum in der deutschen Vergangenheit (IX. Bd. der Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, 1903), S. 12, bemerkt, sind ein erneuter Beweis für die der Gründlichkeit entbehrende Forschung jenes Schriftstellers, dem bereits die gleichen, im obigen benutzten, vor 1903 erschienenen Quellenschriften zur Verfügung standen.

---

[1]) Ibid. I, S. 379, Nr. 588 und S. 380, Nr. 589; z. T. gedr. im 23. Jahresber. des Altmärk. Vereins S. 69.

[2]) Hertel a. a. O. II. Bd. (1403—1464), Halle 1884 (= Geschichtsquellen der Prov. Sachsen und angrenz. Gebiete. 27. Bd), S. 36, Nr. 60, s. auch Magdeb. Geschichtsblätt. XX, S. 239.

Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg.

Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland.

Von **Gustav Bauch.**

(Schluss).

In Wittenberg hätte die Rede bei den Theologen lebhaften Anklang gefunden, in Loewen sah man sie für stark an, und die Äusserungen von oben herab über den heiligen Hieronymus mussten bei der autoritativen Geltung der Vulgata verletzen. Latomus trat mit einer Schrift dagegen auf, die er in Antwerpen drucken liess[1]).

Während Adrians Aufenthalt in Loewen entstand 1518 in Basel die erste Ausgabe eines kleinen grammatischen Werkchens ohne jeden selbständigen Wert, das ihm bisweilen zugeschrieben wird[2]), weil damit eine Anleihe bei ihm gemacht ist, Johann Frobens Introductio utilissima Hebraice discere cupientibus[3]). Ein Irrtum ist dadurch schon ausgeschlossen, dass sich Froben in der Vorrede[4]) klar und deutlich über die Entstehung ausspricht: er hatte die griechische Introductio des Aldus Manutius nachgedruckt und tat das nun auch mit der hebräischen. Er sagt: »quemadmodum paulo ante Graecarum, ita nunc Hebraicarum literarum studiosis breuem illam introductiunculam, quam Aldus olim Venetijs aedidit, typus nostris excusam exhibemus.« Aber er hat auch: »Dominicam ora-

[1]) Adrian in dem Anhange zum Wittenberger Druck seiner Rede.

[2]) J. C. Wolff, Bibliotheca hebraea, IV, 273. L. Geiger in der Allgemeinen deutschen Biographie s. v. Adrianus. Dass Geiger und Wolff unbewusst indirekt Recht haben, dazu vergl. oben das über Aldus Gesagte.

[3]) IB. Nr. 2.

[4]) Idibus Martijs 1518.

tionem et salutationem angelicam et alteram Euae filiorum ad Mariam (Salue regina) a Matthaeo Adriano pridem Hebraismo donatas addidimus, quem virum gaudemus Louanij in Buslidianam scholam nuper adscitum, ut Hebraice doceat, nempe quia doctus est et ita germane Hebraeus, ut cum huius linguae peritis de prima laude certet.« Am Schlusse ist die Kreuzesinschrift in den drei Sprachen gegeben. Die Gebete sind natürlich Adrians Libellus hora faciendi pro domino entnommen.

Das kleine Büchlein (8 Bl.) fand gleichwohl den Beifall der Zeitgenossen, denn es wurde 1519 in Hagenau[1]) und 1520 von Sigismund Grymm und Marcus Wirsung, die es von Johann Böschenstein verbessern liessen, in Augsburg[2]) und in demselben Jahre von Johann Froben selbst[3]) wieder nachgedruckt.

Die Verhältnisse in Loewen waren nicht nur wegen der Gegnerschaft der Theologen, die immerhin einen starken Druck auf die hebräische Professur ausüben konnten, sondern auch wegen der mangelhaften Ordnung der Gehaltsverhältnisse der Dozenten am Collegium trilingue noch im Sommer 1518 und vielleicht auch weiterhin wie durch den geringen Eifer der Studenten für Adrian nicht recht befriedigend. Darüber gibt ein Brief Martin Dorpes an Erasmus vom 14. Juli 1518 Aufschluss, der zugleich Adrian von dem gegen ihn erhobenen Vorwurfe der Geldgier vollkommen reinigt[4]). Er schreibt: »Linguarum professio pulchre apud nos procederet, si stipendia tandem exsoluerentur et doceretur gratis (das war also wohl ursprünglich beabsichtigt), alioqui scis eo Louanienses ingenio, ut aegre quicquam dent. Id quidem male habet Matthaeum nostrum, hominem usque adeo iratum pecu-

[1]) J. C. Wolff, a. a. O.
[2]) IB. Nr. 4.
[3]) IB. Nr. 3.
[4]) Erasmus, Opera, III, 1, 332.

niae, ut ne nocte quidem annuat [adire?] hospitium, etsi minime nummis occupatum.«

Die letzten Gründe, die Adrian bewogen haben, seine lebenslängliche Anstellung fahren zu lassen und seinen Stab weiterzusetzen, liegen, nach der Widmung seiner Rede an Spalatin[1]) zu urteilen, doch wohl in der Neigung zu einer freieren Theologie, als sie in Loewen zu bekennen gestattet war, wie in seinem wenig sesshaften Wesen. Und wenn er auch bald, noch in Loewen, Wittenberg als das nächste Ziel seiner Tätigkeit ins Auge gefasst hatte, so zog er doch, einmal auf dem Wege, ohne grosse Sorgen darüber in die Ferne, wohin ihn schliesslich sein Weg führen würde.

Am 24. April 1520 ist er in Wittenberg immatrikuliert: Mattheus Adrianus Hispanus, hebraice lingue professor et medicinarum doctor. Melanchthon meldete die Anstellung des endlich erlangten Dozenten Johann Lang in Erfurt[2]) und Johann Hess in Breslau[3]). Adrian legte artig dem Schreiben an Hess einen hebräischen Brief an den bischöflichen Sekretär Valentin Krautwald und den Kanonikus Michael Wittiger in Breslau bei.

In Wittenberg lernte Adrian zuerst eine Kehrseite von dem raschen Aufblühen der Universität kennen. Es waren in dem kleinen Städtchen nicht genug Wohnungen für die zuströmenden Studenten vorhanden, und auch für Adrian konnte keine ausreichende Wohnung ausfindig gemacht werden. Das machte ihn ungeduldig und er hätte gern irgend einen aus der seinigen verdrängt, während Luther und Melanchthon, die sich seiner annahmen,

[1]) Er lobt Spalatin als zweiten Erasmus, »qui . . . succurrit et linguis et theologiae«.

[2]) Wittenberg (April) 1520. Corpus Reformat., I, 163.

[3]) Wittenberg, 17. April 1520. Corpus Reformat., I, 156—161. Das Datum dürfte in 27. April zu ändern sein.

davon nichts wissen wollten, und so kam früh ein leiser Misston zum Vorschein. Luther beklagte sich am 1. Mai bei Spalatin, dass es so schwer sei, ein Unterkommen für ihn zu erlangen[1]). Dieselbe Klage stimmte er am 5. Mai an. Er und Melanchthon litten deshalb Pein[2]). Luther bat auch für sich und Melanchthon um eine Beihilfe von zwei oder drei Gulden, da Adrian an ihrem Tische speise und sie doch gerade arm wären. Andere behandelten ihn fast als nicht vorhanden, und das missfiel Luther, aber er gab auch die Erklärung dafür: »est enim paulo inurbanius, quam decet«. Er meinte, wenn es möglich wäre, würde er von Spalatin auch den Zeitverlust einfordern, der ihm und Melanchthon am unbequemsten wäre. Um den beiden nicht fortwährend lästig zu fallen, hielt sich Adrian öfter in der Apotheke Lukas Cranachs auf. Luther lobte ihn deshalb als vir bonus und wegen seines Zartgefühls.

Mehr befriedigt war Adrian von seiner Tätigkeit an der Universität. Hatte er, wie er sagt[3]), in Loewen bei seinen Hörern die Sporen gebrauchen müssen, so wäre hier eher ein Anziehen der Zügel notwendig gewesen, so gross sei hier der »ardor« und »impetus discendi«. Die Studenten nennt er »uniuersos autem pene insanos linguarum amatores«. Das sagt er in der Widmung zu seiner Loewener Rede, die er jetzt in Wittenberg drucken liess[4]) und Spalatin als Dank für seine Berufung zuschrieb. Spalatin preist er besonders wegen seiner Sorge für die Sprachen und vergleicht ihn mit Erasmus, der im Kampfe gegen die Sophisten für die Sprachen und die reine Theologie eintrete. Und von dem Kurfürsten Friedrich rühmt er, dass sein Name wegen seiner Verdienste um die Wis-

[1]) Enders II, 395.
[2]) Enders II, 400.
[3]) Widmung seiner Loewener Rede an Spalatin.
[4]) IB. Nr. 5.

senschaften und die Gelehrten nicht nur den Feinden der Wissenschaften, sondern auch selbst deren grossen Patronen furchtbar sei.

Um hebräischer Bücher willen liess er im Mai Luther[1]) und Spalatin[2]) an den Brandenburger Propst Busso von Alvensleben in Magdeburg schreiben und reiste endlich selbst zu diesem, um ihm die Bücher abzukaufen[3]).

Überraschend für seine Freunde trat er im Juni plötzlich in die Ehe, aber sie lobten den Schritt und wünschten ihm Glück dazu[4]).

Unliebsamer war jedoch die Überraschung Luthers, der ihn nach den soeben gebuchten Äusserungen für einen Anhänger seiner Richtung halten musste, als er im Oktober erfuhr[5]), dass Adrian, dem er nichts getan hatte sich unvermutet als sein Gegner erwies. Er kritisierte die Predigten Luthers und wollte ihn, wie dieser sich bei Spalatin beschwerte, über das Evangelium, d. h. das neue Testament, belehren, während er doch nicht einmal seinen Moses, das alte Testament, richtig verstünde. Dass er sich anmasste, in Wittenberg als theologische Schriftautorität aufzutreten, nahm Luther jedoch nicht bloss als eine ungehörige Einmischung, sondern auch als ein Zeichen dafür, dass er einen Vorwand zum Weggehen suchte.

Bis zum November verschärften sich die Gegensätze

---

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 1. Mai 1520. Enders II, 395 Ich teile den Zweifel von Enders, 396 Note 2, nicht, aus Rücksicht auf den hier folgenden Brief und auf das Rechnungsbuch der Universität. Es könnte höchstens bei Luther ein lapsus linguae vorliegen.

[2]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 17. Mai 1520. Enders II, 403.

[3]) H. U. B., Ältestes Rechnungsbuch, Computus vom 4. Juni 1520: Item duos florenos doctori Hadriano Madeborgum petenti pro emendis hebraicis libris a doctore Allersleuen, preposito Brandenborgensi.

[4]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 13. Juni 1520. Enders II, 417.

[5]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 3. Oktober 1520. Enders II, 488.

immer mehr[1]), Adrian focht die Lutherische Rechtfertigungslehre an und hätte, wenn er davon nicht zurückgehalten worden wäre, nicht übel Lust gehabt, Luther auch öffentlich anzugreifen. Aber er geriet mit diesem persönlich scharf aneinander, sodass Luther Spalatin erklärte, dieser »homo indoctissimus in re theologica« sei unnütz und sofort zu entfernen. Adrian hatte sich um diese Zeit nach Leipzig begeben, und Luther sprach den Verdacht aus, dass er sich dort Johann Eck ganz anschliessen würde.

Spalatin liess sich nicht zu einem Einschreiten bewegen, und Adrian kündigte erst im Februar 1521 seine auch hier unhaltbar gewordene Stellung[2]). Er erhielt von der Universität die erbetene Entlassung sofort. Luther, froh über die Befreiung von diesem, empfahl Spalatin umgehend einen Wittenberger, Matthäus Aurogallus, als Nachfolger. Melanchthon, der in der Folge auch Aurogallus vorschlug, nannte[3]) Adrian jetzt einen Pseudochristen oder Juden vielmehr und schrieb Spalatin, dass der Friedensstörer »bono reipublicae nostrae« abgezogen sei. Aus dieser Bemerkung klingt wieder die rabbinische Gelehrsamkeit des Hebräers mit hervor.

Wohin Adrian von Wittenberg ging, ob nach Leipzig oder nach Freiburg i. B., wohin man ihn eingeladen hatte[4]), ist völlig dunkel. Einer seiner Wittenberger Schüler ist der berühmte Valentin Trotzendorf gewesen.

---

[1]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 4. November 1520. Enders II, 511.

[2]) Luther an Spalatin, Wittenberg, 17. Februar 1521. Enders III, 87.

[3]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg, 22. Februar 1521. Corpus Reform., I, 358.

[4]) H. Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, II, 212: 22. Januar 1521. Commissum doctori Joanni Brisgoico) theologo, ut Wittenbergam pro magistro Louaniensi hebraice docto scribat; quo veniente conueniatur cum eo ad probam.

Man war jetzt in Wittenberg der Überzeugung, dass es für die Universität besser wäre, wenn man sich nicht mehr mit solchen unsicheren fremden Elementen einliesse. Melanchthon sprach sich in seiner Empfehlung[1]) des Aurogallus Spalatin gegenüber charakteristisch aus, indem er schrieb: »Es scheint uns im Interesse der Universität zu liegen, dass wir Adrian durch Aurogallus ersetzen, den wir durch vielen und langen Umgang kennen gelernt haben. Zwei Jahre hat er sich in Wittenberg bewegt, sodass wir alle seine Sitten und seine lateinischen, griechischen und hebräischen Studien kennen. Ich selbst habe ihn vieles aus dem Hebräischen ex tempore erklären und übersetzen sehen. Schon so oft haben dem Fürsten unbekannte Ankömmlinge imponiert, dass wir lieber irgend einen haben wollen, wenn er nur bekannt und erprobt ist, als einen von der Sorte der fahrenden, von Ort zu Ort ziehenden Doktoren.

Obgleich Luther am 19. März nochmals Aurogallus Spalatin zum Vorschlage bei dem Kurfürsten empfohlen hatte[2]), zog sich doch wegen der Abwesenheit Friedrichs und Spalatins, die schon in Worms weilten, seine Anstellung bis in den Juni hinein. Am 17. Juni ersuchte der Rektor der Universität Graf Wolfgang von Stolberg um die Besetzung der erledigten Lekturen[3]), und die Universität empfahl wieder[4]) Aurogallus «für den geschicktesten» zur hebräischen, und auch Melanchthon trat wieder für ihn ein[5]). Da hiess endlich gegen Ende des Monats der Kurfürst die Wahl gut; «wie wol mein gnädigster Herr denselben nit kann,»

[1]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg, 21. März 1521. Corpus Reformat., I, 362.

[2]) Enders III, 114.

[3]) Weimar, Gesamtarchiv, Reg. O. 319. 1. Stück.

[4]) W. G. A., Reg. O. 319. 3. Stück.

[5]) Melanchthon an Spalatin, 14. Juni 1521. Corpus Reformat., I, 397.

schrieb Spalatin[1]). Auf die Frage nach dem Gehalt antwortete die Universität[2]) in ihrem Dankschreiben: «Der Aurogallus bitt umb funfftzig gulden zu jerlicher besoldung für die hebraysch lection, mit untertenigem erbieten, er wolle sie mit solchem vleis leren, das er solchs geld verdiene». Das Gehalt wurde bewilligt[3]), und Spalatin drang nun darauf, dass Aurogallus mit der Lektion auch sofort begänne[4]). Um die kurfürstliche Kammer zu entlasten, machte Spalatin den Vorschlag[5]), dass die hebräische Lektion auf eine der vorhandenen Präbenden in der Allerheiligenkirche, «auf die auch lectiones in artibus gestifft seint», bestellt werden sollte.

Als sich die Sache endlich ordnete, befand sich Luther schon auf der Wartburg und lernte dort für seine Bibelübersetzung fleissig Hebräisch und Griechisch, da wünschte er sich Melanchthon als Lehrer im Griechischen und einen andern im Hebräischen[6]). Aurogallus ist später insofern sein Lehrer geworden, als er sich dessen Kenntnisse bei der fortschreitenden Bibelübersetzung dienstbar gemacht hat[7]).

Mit der Bestellung des Aurogallus lief endlich das Hebräische, wie Melanchthon und Luther gehofft hatten, in den sichern Hafen seiner dauernden Existenz ein. Man hatte mit der Wahl des an-

---

[1]) W. G. A., Reg. O. 319. 4. Stück.

[2]) W. G. A., Reg. O. 315.

[3]) W. G. A., Reg. O. 315.

[4]) W. G. A., Reg. O. 315: Detur opera, ut etiam hebraica lectio statim inchoetur ab Aurigallo.

[5]) W. G. A., Reg. O. 315. An zwei Stellen.

[6]) Luther an Spalatin, Wartburg, 10. Juni und 15. Juli 1521. Enders III, 171, 198.

[7]) Dr. Martin Luthers sämmtliche Werke, Erlanger Ausgabe 65. Band, 109. Ein Sendbrief vom Dolmetschen etc., 8. Sept. 1530: »Im Hiob arbeiten wir also, M. Philipps, Aurogallus und ich, dass wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kunten fertigen« etc.

spruchslosen Mannes sehr gut getan, denn er hat seinen Platz in jeder Hinsicht ausgefüllt. Um seine Persönlichkeit hat sich schon im XVI. Jahrhundert eine Art von sagenhaftem Schleier gelegt, der aber der Kenntniss seiner Verhältnisse nur förderlich ist.

Matthäus Goldhahn, Aurigallus oder Aurogallus genannt, war in Chomutov in Böhmen geboren[1]) und gehörte mit dem gekrönten Dichter Johann Sturnus aus Schmalkalden zu den Familiaren des hochgebildeten Bohuslav von Lobkowitz und Hassenstein. Georg Fabricius aus Chemnitz, einer der Sospitatoren Bohuslavs, sah die beiden in Annaberg, als er dort zu Johann Rivius in die Schule ging[2]) und gewann durch die Begegnung damals schon Interesse für Bohuslav. Aurogallus war nach dem Tode seines Patrons im Besitz von meist poetischen Werken desselben und hat sie seinem Landsmanne Sigismund Gelenius nach Basel zum Druck geschickt, aber der Drucker Episcopius zog die Sache hin, so dass Aurogallus darüber starb, und seine Erben suchten dann das Manuskript an Episcopius loszuschlagen. So kam Aurogallus wenigstens nicht in den Verdacht wie Sturnus, als Plagiator an seinem Herrn gehandelt zu haben. Sagenhaft ist die Erzählung[3]) des Herausgebers der Werke Bohuslavs, Thomas Mitis, dass Aurogallus, als der Neffe Bohuslavs Sigismund von Lobkowitz in Wittenberg studierte[4]) (Sommer 1511),

[1]) Das folgende nach dem Briefe des Georgius Fabricius an Matthaeus Collinus, Meissen, III. Idus Nouembris o. J., vor Bohuslavs von Hassenstein Farrago Poematum. IB. Nr. 37.

[2]) Rivius war Leiter der Annaberger Schule von 1531 bis 1533. Vergl. O. Saxenberger, Johannes Rivius, 13 f.

[3]) Thomas Mitis an Georgius Fabricius, Prag, am Tage S. Marci Evang. 1570, a. a. O., 430.

[4]) Mitis nennt S. von Lobkowitz auch fälschlich Rektor der Universität, das ist er nie gewesen. Album S. S. 1511: Nobilis et ge-

700 (!) Bände aus der Bibliothek des Oheims nach Wittenberg geschafft habe, die dort von Luther, Melanchthon und andern benutzt wurden und dann, nach der Burg Chomutov gebracht, in einer Feuersbrunst zugrunde gingen, «veluti ad ignem damnata suspicione haerereos». Der Kern dieses Mythus ist nur, dass Melanchthon im Jahre 1523 durch Sigismund von Hassenstein einige kirchliche Schriftsteller in der Handschrift aus dieser Bibliothek geliehen erhielt[1]), Vulgarius (Theophylactus), Chrysostomus, Basilius und Gregorius von Nazianz und 1524 die Λόγοι des Aristides, vielleicht durch Vermittlung des Aurogallus, der die Bibliothek kannte. Aurogallus hat neben seinen hebräischen und klassischen Studien auch vaterländische, geschichtliche gepflegt und ein Chronicon ducum et regum Bohemiae geschrieben, zu dem wie es scheint, auch Gedichte gehört haben[2]). Er besass eine poetische Ader. Aus dem Gesagten geht hervor, dass dieser Mann, der so wenig von sich hermachte, wie auch Melanchthon bezeugt, eine gute allgemeine litterarische Bildung besessen hat.

Dass er schon zu Sigismunds von Lobkowitz Zeiten nach Wittenberg gekommen wäre, wird durch die Matrikel nicht belegt, er steht darin erst im Sommer 1524 als Dorotheus Chrysalektryon Bohemus. Vorher ist er im Wintersemester 1512 als Mathaeus Golthan Cometauiensis in Leipzig intituliert und hat dort auch im Sommer 1515 das Baccalaureat erworben. Im Sommer 1519 war er wieder oder noch in Leipzig und nahm als poeti-

nerosus dominus dominus Sigismundus de Lobkowitz, baro, dominus in Hassenstein. Er war begleitet von dem Familiaren Franciscus Smeytel de Tachana dioces. Pragensis.

[1]) Melanchthon an Spalatin, Wittenberg, (August) 1523, Corpus Reformat., I, 626; Melanchthon an Camerarius, Wittenberg, 31. Oktober und 3. Dezember 1524, Corpus Ref., I, 682, 686.

[2]) Vrgl. den oben zitierten Brief des Th. Mitis an G. Fabricius: »Chronicon Aurigalli, cuius rhapsodias habemus, inquire« etc.

scher Helfer des Cellarius, seines Lehrers, an der litterarischen Fehde mit Petrus Suauenius teil[1]). In demselben Jahre noch muss er nach Wittenberg gegangen sein, da Melanchthon ihn und seine Studien 1521 schon zwei Jahre kannte. Es dürfte ihn der Ruf Adrians dahin gezogen haben.

Sein Versprechen, dass er sein Gehalt durch Fleiss verdienen wolle, hat er redlich gehalten. Als Wittenberger Erstlingspublikation wird ihm eine hebräische Ausgabe des Propheten Obadja zugeschrieben[2]), aber das Jahr wie auch der Drucker sind verdächtig, sie soll 1521 bei Johann Grunenberg gedruckt worden sein, und der hebräische Typendruck fängt in Wittenberg erst 1523 mit dem Anzuge von Josef Klug an. Aus Klugs Offizin ging als erster sicher beglaubigter[3]) Wittenberger hebräischer Druck 1523 das Compendium Hebraeae Grammatices[4]) des Aurogallus hervor. Er hat die kleine Grammatik durch ein elegisches Epigramm Kaspar Glacius aus Rieden, Augsburger Diözese[5]), der in Wittenberg 1524 Doktor der Theologie und Pfarrer in Orlamünde wurde, gewidmet.

Das überaus einfache Compendium verrät in seinem ganzen Habitus, besonders in der klaren Disposition einen im Unterrichten schon erfahrenen, überlegten und zweckbewussten Menschen. Es ist pädagogisch musterhaft in kleine leichtverdauliche Dosen geteilt, die nach der übersichtlichen Anordnung auch des Druckes ebenso auf eine rasche und nutzbringende Repetition berechnet sind, ein echter, wenn auch fast tabellenartig kurzer Leitfaden, der durch die Inspiration des Lehrers lebendig und fruchtbar

[1]) S. o., 295. IB. Nr. 26.

[2]) Panzer, Annales typographici IX, 78, Nr. 98.

[3]) Als Klugscher Druck nachgewiesen von G. Bauch im Centralblatt für Bibliothekswesen, XII, 409, 400, 401.

[4]) IB. Nr. 8.

[5]) Album, S. S. 1523: Caspar Glatz de Ryeden Augustensis diocesis, theologiae doctor.

wird. Ebenso entfernt von den kurz vorher noch so hoch geachteten und doch so geringwertigen Leselehren wie von den weitschweifigen Grammatiken eines Capito[1]) oder selbst Reuchlins[2]), die nicht mit einem Durchschnittsmaterial von Schülern ohne jede Vorbildung und ohne ausgeprägten Lerntrieb rechnen, musste er die Anfänger schnell zur Sache führen.

Der erste Paragraph, De elementorum apud Hebraeos diuisione, gibt die Disposition für den ersten Abschnitt die Behandlung der Litterae und Voces. Als Abschluss gibt er für das Kapitel zwei hebräische Verse »e Parpinianensi poeta« d. i. aus dem Hochzeitsgedicht des Rabbi Josef Hyssopaeus (Ezobi) »die silbene Schüssel«, und erklärt, dass das Artificium punctandi mehr durch ausdauernde Übung an guten Texten als durch viele Regeln zu erlernen sei. Zusammenfassend teilt er dann noch die 22 Buchstaben des Alphabets in radicales und serviles, deren Verwendung später praktisch anzueignen ist. An die folgende Zusammenstellung der Partes orationis, Nomen, Verbum, Consignificatio, schliesst sich ein Abschnitt über die für die Oratio wesentlichen und unwesentlichen Accente. Hierauf folgen die Redeteile im einzelnen, zuerst das Nomen mit seinen Motionen unter Verweisung auf die parallelen Erscheinungen der lateinischen Grammatik; das Pronomen; das Verbum, zuerst geteilt in perfectum und imperfectum (defectiuum), in Rücksicht auf die Flexionsfähigkeit, und das Participium, darauf die Accidentia (Passionen); die Consignificationes, die Praepositionen, die Conjunktionen und Interjektionen. Zuletzt steht ein nach dem Geschlecht zweigeteilter Absatz: De nominum syntaxi. Den Schluss

[1]) IB. Nr. 22.

[2]) IB. Nr. 57.

[3]) L. Geiger, Johann Reuchlin, 139, 140. Das Gedicht hebräisch und deutsch in der Übersetzung Reuchlins bei J. C. Wolff, Bibliotheca hebraea, IV, 1136 f.

bilden Abbreviaturen, deren sich die Juden bei ihren Kommentaren zur Bibel bedient haben.

Das Büchlein erwies sich als brauchbar und wurde 1525 mit Manchthons Institutiones pueriles literarum graecarum in Hagenau aufs neue gedruckt[1]).

Aurogallus blieb jedoch bei dieser Bearbeitung nicht stehen, 1525 liess er eine Erweiterung und Vertiefung der ersten Ausgabe folgen, die auch auf das Aramäische Rücksicht nimmt[2]). Nach der wieder Kaspar Glatz gewidmeten hebräischen Grammatik gibt er, als erster in Deutschland und hierin ein Vorgänger Sebastian Münsters, eine sehr kurz gefasste chaldäische unter dem Titel: De hebraeae et chaldaeae linguae discrimine. Die Beispiele für die chaldäische Grammatik entnimmt er Esra und Daniel, aber auch aus der chaldäischen Übersetzung des Onkelos, Jonathan und Josephus. An die grammatischen Elemente schliesst sich als Übungsstück aus Rücksicht auf die Schüler, die keinen Bibeltext besassen, als zweckentsprechend der Text des Daniel. Dieser Prophet ist seinem fleissigen Hörer Petrus Weller aus Freiberg[3]) gewidmet, und die Worte dieser Dedikation geben uns den Schlüssel, warum Aurogallus in Wittenberg so gut gelitten war[4]). Er sagt: Da der ganze Lauf unserer Studien darauf zu richten ist, dass wir uns hauptsächlich den Sprachen hingeben, ohne deren Hilfe die reinere Theologie nicht behandelt werden kann, gibt es doch wenig Jünglinge, die auf diesem geraden Wege vorgehen; teils durch die Mühe abgeschreckt, teils durch Mutlosigkeit verführt, bringen sie unterdes in den müssigen Kommentaren ge-

[1]) IB. Nr. 46.

[2]) IB. Nr. 9. Centralblat für Bibliothekswesen, 400, 409.

[3]) Album S. S. 1517: Petrus Weller de Freiberga Misnen. dioc. Baccalaureus 1519 April 12. Für weitere Nachrichten vrgl. Enders V, 101, 7.

[4]) Vergl. hierzu oben den Brief Luthers an Kurfürst Johann Friedrich nach Aurogallus' Tode.

wisser mit Vernachlässigung der eigentlichen Bedeutung der Wörter und Wendungen und des wahren Sinnes der Schriften ihre für viel bessere Studien geeignete Zeit hin, und das in diesem glücklichen Zeitalter! Deshalb habe ich den Daniel drucken lassen, damit ausser dem Studium der heiligen Geschichte der Unterschied zwischen Hebräisch und Chaldäisch erfasst werde. Ich hoffe, dadurch, soweit es in meinen Kräften steht, «rem theologicam» gefördert zu haben». Ein Blick auf die Zwistigkeiten mit Adrianus genügt, um hiernach zu erkennen, dass Aurogallus der Mann nach dem Herzen Luthers war, der Hebräer im Dienste seiner Theologie.

Im Jahre 1539 liess er eine dritte, vermehrte Ausgabe des Compendiums (bei Henricus Petrus) in Basel drucken[1]). Diesmal ist nur ein kurzes hebräisches Übungsstück beigegeben, Mosis et Israelitici populi carmen (Exodus, 15). Aurogallus hat ausserdem ein rein wissenschaftliches Werk geschrieben, ein Lexikon: De Hebraeis urbium, locorum populorumque nominibus e Veteri Instrumento congestis libellus. 1526 erschien es zum erstenmal in Wittenberg[2]) bei Josef Klug mit einer Widmung an Burganus Cornicaeus[3]). Auch dieses Buch erweiterte sich unter seinen Händen zu einer zweiten um die Namen der Regionen, der Flüsse und der Berge bereicherten Ausgabe[4]), die 1539 ebenfalls Henricus Petrus, der einst im Wintersemester 1523/24 als Student nach Wittenberg gekommen war[5]), in Basel druckte. In dieser erweiterten Gestalt hat es Sebastian Münster der Ausgabe seines Lexicon trilingue[6]) von 1543 beigegeben.

---

[1]) IB. Nr. 10.
[2]) IB. Nr. 11.
[3]) Über diesen Mann konnte ich nichts feststellen.
[4]) IB. Nr. 12.
[5]) Matrikel, W. S. 1523: Henricus Petrus Basiliensis.
[6]) IB. Nr. 48.

Münster, der seine Mitstrebenden so scharf zu kritisieren pflegte, erwähnt mehrmals Aurogallus mit anerkennenden Worten. In der Widmung seines Opus consummatum[1]) nennt er nach den Begründern des Studiums der hebräischen Sprache, Reuchlin, Pellicanus, sich selbst und Capito, unter den vielen gelehrten Männern, die aus Liebe zu der Sprache schriftstellerisch tätig waren, als »praecipui« „editis libris laudem non vulgarem apud posteros meruerint«: Johann Oecolampadius, Caspar Ammonius, Udalrichus Zwinglius, Matthaeus Aurogallus. Und an einer andern Stelle[2]) zählte er Johannes Campensis in Loewen, Pellicanus, Jacobus Jonas und Aurogallus als die auf, von denen man mit Recht erwarten könnte, dass sie mehr veröffentlichten. Jakob Jonas (Jon oder Jaen) aus Feldkirch, der tüchtige Hebräer in Tübingen, war ein Wittenberger Schüler[3]) des Aurogallus.

Im Jahre 1541 schickte ihm der Breslauer Reformator Johann Hess durch Johann Aurifaber zwei arabische Codices, um sich über den Inhalt belehren zu lassen[4]). Aurogallus erklärte bescheiden, von dieser Sprache noch zu wenig zu verstehen, aber er sandte ihm eine nabatäische grammatische Anweisung als Freundschaftszeichen. Der beigefügte freundliche Gruss an den ersten evangelischen Prediger zu St. Elisabet Ambrosius Moibanus, den ersten christlichen Lehrer des Hebräi-

[1]) IB. Nr. 49.

[2]) L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache, 135, Nachtrag zu S. 76, Anm. 1.

[3]) Album S. S. 1523: Jacobus Jaen de Veltkirchen Curiensis diocesis. Baccalar September 1523: Jacobus Jon de Feldkirchen. C. F. Schnurrer, Biogr. und litterar. Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebr. Litteratur in Tübingen, 71 f.

[4]) Originalbrief des Aurogallus an Hess, Wittenberg, Nonis Junii 1541, Breslau, Stadtbibliothek, Rhedig. VII, 22.

schen in Breslau, lässt diesen als Schüler des Aurogallus erkennen.

Im Sommer 1542 verwaltete Aurogallus das Rectorat der Universität und schied im November 1543 aus dem Leben. Melanchthon widmete ihm den Nachruf[1]: »qui in hac academia multorum studia in lingua Ebraica foeliciter prouexit et auxit.«

In seiner böhmischen Heimat hatte Aurogallus Anerkennung nicht finden können. Als er eine Anstellung an der Prager Universität nachsuchte, wurde er abgewiesen[2].

So sind wir endlich an der Grenze unseres Zeitraumes angelangt, ja, wir haben sie mit den letzten Angaben schon weit überschritten und doch können wir davon noch nicht Abschied nehmen, ohne, einen kleinen Schritt zurückschreitend, noch einmal Melanchthons zu gedenken. Er hat für das hebräische Studium auch noch neben Aurogallus gewirkt. Aus seiner Hand ging im Jahre 1524 der erste beglaubigte hebräische Text in Wittenberg hervor[3], die Klagelieder des Jeremias. Aber es war ihm bei dieser Edition wie immer nicht nur um die Form zu tun, sondern gar sehr auch um den Inhalt. Er wollte dadurch, wie er in der Vorrede an den Leser sagt, die Sicheren und für die Not der Kirche Gleichgiltigen auf-

---

[1]) Scriptorum publice propositorum a professoribus in academia Witebergensi: Ab anno 1540 usque ad annum 1553, III, 73.

[2]) Der Dekan der philosophischen Fakultät des Wintersemesters 1564 Magister Petrus Codicillus a Tullechova schrieb in seine Akten: Reversi erant in patriam docti viri, cupientes publice docere: M. Wenzeslaus Arpinus, Latine, Sigismundus Gelenius, Graece, et Matthaeus Aurogallus, Hebraice. Et licet exhibuerint testimonia doctissimorum in Italia et Germania virorum, tamen, Deo certe nobis, qui aetatem illam secuti sumus, irato, non sunt recepti. Sed alibi cum laude suam professionem fuisse prosecutos, in lingua Graeca quidem et Latina Sigismundum, in Hebraea vero Aurogallum monumenta ipsorum indicant.

[3]) IB. Nr. 40. Centralblatt für Bibliothekswesen, 400, 409.

rütteln und zur Selbsteinkehr und Selbstprüfung veranlassen. »Das Wort Gottes war noch vor kurzem wie in kimmerischer Finsternis verborgen, nachdem es neulich durch göttliche Huld daraus wiederum emporgetaucht ist, verwandelt es sich, wie Ezechiel sagt, in ein Lied des Mundes. Der wievielte erwägt die Kostbarkeit der Sache? Der wievielte wendet seinen Sinn auf die Frömmigkeit? Und doch haben wir unterdessen alle den Namen Gottes im Munde! Wenn einen die Tränen des Jeremias bewegen, der wird aus diesem Büchlein nicht nur den Niedergang der Kirche, sondern auch die Kraft des Glaubens erkennen.« Das Gebet Daniels aus dem neunten Kapitel des Propheten setzt den Gedankengang fort und bildet zugleich das Vorspiel zur Danielausgabe des Aurogallus von 1525.

Nachträge und Verbesserungen:

Zu S. 78. Alle Zweifel darüber, ob Flavius Mithridates und Wilhelmus Raimundus tatsächlich eine Person sind, werden durch den von E. Voulième, Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, S. 164 Nr. 370, erwähnten Druck Dicta septem sapientium etc. zerstreut. Das Buch enthält ausser den Aussprüchen der sieben Weisen Griechenlands in Raimunds lateinischer Übersetzung die »Goldenen Worte« des Pythagoras in lateinischen Hexametern und ist dem Rektor der Universität Köln Dr. Petrus Rink und den vier Dekanen gewidmet. Der in die Fastenzeit 1485 fallende Druck trägt in der Widmung den vollen Namen Flavius Vuilhelmus Ramundus Mythridates Romanus.

Zu S. 153. Luther schickte am 13. April 1519 seinem Ordensgenossen und Mitreformator der Universität Erfurt Johann Lang Anshelms Kimchiausgabe: »Mitto grammaticam Mose Kimchi, donec aliam tu obtineas; haec mihi dono missa est ab Anshelmo Thoma.«

Zu S. 156. Nach der Widmung von seiner Psalterübersetzung (J. B. Nr. 6) war Caspar Ammon etwa 1505 Schüler Böschensteins.

S. 30 Anm. 2 ergänze zu Nr.: 51.

S. 80 Z. 9 lies für Verdi: Veroli.

S. 146 Z. 9 lies für Schriftstücke: Schriftstöcke.

S. 151 Z. 12 lies für Haque: Itaque.

Index Bibliographicus.

Von **Gustav Bauch.**

Zeichen für die Bibliotheken: a) an erster Stelle: B. Berlin, Br. Breslau, D. Dresden, E. Erlangen, H. Halle, L. Leipzig, M. München, N. Nürnberg, St. Stuttgart, Wi. Wien, Wo. Wolfenbüttel, Z. Zwickau. b) an zweiter Stelle: H. Hof, Hz. Herzoglich, K. Königlich, L. Landes, M. Morgenländische, R. Ratsschul, S. Stadt, U. Universität. c) an dritter Stelle: B. Bibliothek. Hinter den Bibliothekszeichen: St.: M. Steinschneider, Bibliographisches Handbuch, St. Z.: M. Steinschneider, Zusätze und Berichtigungen zu dem Bibl. Handbuch (Centralblatt f. Bibliothekswesen XIII).

1. Matthaeus Adrianus. Libellus Hora faciendi pro domino scilicet filio uirginis Marie cuius mysterium in prologo legenti patebit.

Tubinge in aedibus Thomae Anshelmi Badensis Anno domini. M. D. XIII. Mense Januario. 4.

Br. U. B. (unvollst.) M. H. B. St. Nr. 15, 1.

2. Matthaeus Adrianus. Introductio vtilissima, Hebraice discere cupientibus. Oratio dominica. Angelica Salutatio, Salue regina, Hebraice Mathaeo Adriano Equite Aurato interprete.

Apud inclytam Germaniae Basileam. Idibus Martiis. An. M. D. XVIII. 4.

M. H. B. St. Nr. 110, 4.

3. Matthaeus Adrianus. Introductio vtilissima, Hebraice discere cupientibus. Oratio dominica, Angelica salutatio, Salue regina, Hebraice. Matthaeo Adriano equite aurato interprete.

Apud inclytam Basileam Mense Februario. An. M. D. XX. 4.

M. H. B. St. Nr. 110, 6.

4. Matthaeus Adrianus. Introductio vtilissima, Hebraice discere cupientibus: cum latiori emendatione Johannis Boeschenstain. Oratio dominica Angelica salutatio. Salue regina Hebraice. Matthaeo Adriano Equite Aurato interprete.

Augustae Vindelicorum in officina Sigismundi Grymm Medici. ac Marci Vuirsung. Anno. M. D. XX. 4.

M. H. B. Wi. H. B. St. Nr. 110, 7.

5. Matthaeus Adrianus. (Oratio de linguarum laude) Venerabili sibi in domino, magistro Georgio Spalatino

illustriss. Prin, Friderici &c. a sacris & Epistolis Matheus Adrianus M. doctor, Christi miles, sacrarumque literarum professor, Salutem in Domino.

Wittenbergae, per Joh. Grunenberg. M, D, XX. 4.

Enddatum: Wittb. ipso die Benedicti 1519. W. an Georgius Spalatinus, Wittb. 1520.

B. K. B. H. U. B. M. H. B. St. Nr. 16.

6. Kaspar Ammon. Psalter des königlichen prophetten dauids geteutscht nach warhafftigem text der hebraischen zungen.

Volendet in der kaiserlichen stat Augspurg durch doctor Sigmund grymm. M. D. XXiij. 8.

Widmung an J. Böschenstein, Lauingen 1523.

Wi. H. B.

7. Thomas Anshelm. Rabi Mose Kimhi. In Introductorio Grammaticae.

Haganoae, ex Officina Thomae Anshelmi, Salutis anno M. D. XIX. Mense Januario. 4.

Widmung von Thomas Anshelm an Kurfürst Friedrich den Weisen von Sachsen, o. D. Herausgeber Raphael.

Br. U. B. St. Nr. 1051, 5.

8. Matthaeus Aurigallus. Compendium hebreae grammatices per Mattheum Aurigallum. Vuittemberge.

Vuittemberge (Joseph Klug): iiij kalend: octobr: Anno xxiij. 8.

W. an Gaspar Glacius.

Br. S. B. Br. U. B. St. Z. Nr. 147.

9. Matthaeus Aurigallus. Compendium hebreae chaldeaeque grammatices per Matthaeum Aurigallum:

Wittembergae (Joseph Klug). iii Idus Aprilis. Anno. M D. XXV. 8.

Poet. Widmung an Gaspar Glacius. Angehängt und Petrus Weller gewidmet, Wittb. Nonis Martijs, der Text des Daniel.

H. U. B. Z. R. B. St. Nr. 147, 1.

10. Matthaeus Aurogallus. Grammatica Hebraeae. Chaldaeaeque linguae à Mattheo Aurogallo in lucem aedita, pluribusque in locis ab autore emendata & aucta.

Basileae apud Henricum Petrum. Anno. M. D. XXXIX.

Basileae apud Henricum Petrum. Anno. M. D. XXXIX. 8.

M. H. B. St. Nr. 147, 3.

11. Matthaeus Aurogallus. De Hebraeis, vrbium, locorum, populorumque nominibus, f (!) Veteri Instrumento congestis, per Matthaeum Aurogallum libellus. Wittenbergae.

Wittenbergae in aedibus Josephi Clugi, Mense Septembri. M. D. XXVI. 8.

St. L. B. St. Nr. 148, 1.

12. Matthaeus Aurogallus. סדר שמות עצמים De Hebraeis, vrbium, regionum, populorum, Fluminum, montium, & aliorum locorum nominibus liber, aeditus in lucem à Matthaeo Aurogallo, iam denuo ab autore locupletatus.

Basileae per Henricum Petrum. Anno. M. D. XXXIX.

Basileae per Henricum Petrum Mense Martio, Anno M. D. XXXIX. 8.

M. H. B. St. Nr. 148, 2.

13. Johann Böschenstein. בשם ארבעה אותיות Contenta in hoc libello nuper a Joanne Boeschenstein esslingensi edita. Elementale Introductorium in hebreas litteras teutonice & hebraice legendas Decem precepta Exodi. XX. Oratio dominica. Math. vi. Luce. xi. Salutatio angelica Luce primo Simbolum apostolorum Canticum Marie Luce. i. Canticum Simeonis. Luce. 2. An. Veni sancte An. Salue regina Canticum zacharie. Luce. i.

Auguste ex officina Erhardi oeglin mense Maio Anno M. D. XIIII. 4.

M. H. B. St. Nr. 251.

14 Johann Böschenstein. HEBRAICAE GRAMMATICAE institutiones studiosis sancte lingue a. D. Joanne Boschenstain C. M. C. collecte.

Vuittenburgij in officina Joannis Grunenbergij. Anno domini. M, D, XVIII. 4.

St. L. B., Wi. H. B. St. Nr. 251, 1.

15. Johann Böschenstein. Septem Psalmi poenitentiales ex Hebraeo ad verbum Latine Germaniceque a Joanne boeschenstein translati.

Augustae Vindelicorum in officina Sigismundi Grymm medici ac Marci Vuirsung. Anno. M. D. XX. 4.

Widmung an S. Grymm, Augsburg V. Non. Martias 1520. N. S. B.

16. Johann Böschenstein. Rudimenta Hebraica Mosche Kimhi a Johan. Böschenstain diligenti studio reuisa.

Augustae Vindelicorum in officina Sigismundi Grymm Medici ac Marci Vuirsung. Anno &c. M. D. XX. Mense Maio. 4.

M. H. B. St. 1051, 6.

17. Johann Böschenstein. Contenta libelli Precatio ad diuam Virginem Hebraica per Io. Boschenstein uersa qui linguae proprietatem pocius quam elegantiam docere voluit. Epistola

ad Reuerendissimum Vuiennensem Episcopum. Confessio Judeorum, coram domino coeli & terre in die propiciationis Leuit. 23. Psalmus 19. Pro Rege.

Excusum Augustae Vindelicorum in Officina Sigismundi Grymm Medici ac Marci Vuirsung. Anno. M. D. XXI. 4.

Beigedicht von Urbanus Regius. Widmung an Bischof Georg Slatkonia von Wien. Gedicht an den bischöfl. Vicarius u. Officialis Dr. Michael Apflpoek.

Wi. H. B.

18. Johann Böschenstein. Das gebet salomonis am driten buch der kunig geteutscht von wort zu wort nach dem hebraischen text durch Johann Böschenstain.

O. O. u. J. (Augsburg, S. Grymm, 1523) 8.

Widmung an Caspar Ammon, Augsburg, 26. Februar 1523.

Wi. H. B.

19. Johann Böschenstein. Ain diemitige Versprechung: durch Johann Böschenstain, geborn von Christenlichen öltern, auss der stat Esslingen, wider etlich die von im sagen, Er seye von Juedischen stammen, vnd nit von gebornen Christen herkommen, Zu gesannt, dem Christenlichen seynen lieben bruder Andree Osiander, Prediger zu Nuernberg, der samlung sant Lorentzen Pfarr genandt.

O. O. u. J. (Nuernberg 1523) 4.

E. U. B. N. S. B.

20. Johann Böschenstein. Die wahrhafftig histori der Moabitischen frawen, Ruth etc. verteütscht durch Johann Böschensteyn. Item die ordenung vnd ermanungen so die Hebreer sich gebrauchen über jre gestorbene in jrer begrebnus.

Gedrückt zu Nuremberg durch Hanss Hergott. M. D. XXV. 4.

N. S. B.

21. Bartholomaeus Caesar. Elementale Hebraicum a Caesare Trutaviensi congestum.

Impressum Liptz per Melchiorem Lotter, O. J. (1516?) 4.

H. M. B. St. fehlt.

22. Wolfgang Fabritius Capito. Institutionum Hebraicarum. Libri Duo. V. Fabritio Capitone Autore. Cum Priuilegio Imperiali, ad Triennium.

Argentorati apud Vuolfium Cephalcum. Anno M D. XXV.

Excudebatur Argentorati apud Vuolfium Cephaleum, Anno M. D. XXV. prima Aprilis. 8.

Br. S. B. St. No 344, 2.

23. Andreas Carlstadt. Distinctiones Thomistarum.

Impressum Wittenburgii per Joannem Gronenberg. Anno M. D. VIII. III. Kalendas Janua: 4.

Poet. Widmung an Kurfürst Friedrich. Beigedichte von A. Carlstadt und M. Ricardus Sbrulius. Am Ende ältestes Hebräisch in Wittenberg.

L. U. B.

24. Johannes Cellarius. Isagogicon Joannis Celarii Gnostopolitae, in Hebraeas literas, omnibus hebraicarum literarum candidatis non minus utile quam necessarium.

Ex Neacademia Anshelmiana, Hagenoae O. J. (1518) 4.

M. H. B., St. No 378.

25. Johannes Cellarius. Ad Wolphangum Fabritium Capitonem Theologie Doctorem. et Concionatorem Basiliensem. Joannis Cellarij Gnostopolitani. Lipsie Hebraice lingue professoris De vera et constanti Serie Theologice Disputationis Lipsiace Epistola.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

Br. U. B.

26. Johannes Cellarius und Petrus Suauenius. Epistola petri Suauenij Mosellani discipuli. Cum apologia sua Joanni Cellario pro defensione sui praeceptoris missa. Responsio Ironica Joannis Cellarij Gnostopolitani Hebraicarum literarum Lipsiae professoris. ad eiusdem Suauenij Epistolam.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

C. c. von N. P. (Philippus Nouenianus) und Matthaeus Aurogallus Boemus Comotauinus.

H. U. B.

27. Johannes Cellarius. Seria Responsio Joannis Cellarij Gnostopolitani hebraicarum literarum Lipsiae professoris, ad apologiam. P. Suauenij. Inuenies Lector preter cetera, quam res sit magna oratoris professio, Lector Eme, Lege, Probabis.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

H. U. B.

28. Johannes Cellarius. Nullus Lipsensis respondet Nemini Wittenbergensi.

Lipsiae impressit Vuolffgangus Monacensis. 1519. 4.

H. U. B.

29. Johannes Cellarius. Elogium famosissimi vir Neminis Montani, Terre filii, Noctis et Cocyti fratris, publici Uittenberge iuuenum eruscatoris, ad vtriusque lingue inscientissimi, a Joanne Cellario Gnostopolitano concinnatum, qui interim Nullum agit.

Lipsiae ex aedibus Uuolffgangi Monacensis 1519. 4.

Br. U. B.

30. Johannes Cellarius. Responsio Nullius ad excusationem Neminis Vuittenbergensis.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

H. U. B.

31. Johannes Cellarius. Judicium Joannis Cellarij De Martino Luthero.

O. O. u. J. (Leipzig 1520) 4.

Br. S. B.

32. Konrad Celtis. Ars versificandi et carminum.

O. O. u. J. (Leipzig, M. Brandeis, 1486) 4.

Widmung an Herzog Friedrich von Sachsen, o. D.

D. K. B., Wi. H. B.

32a. Konrad Celtis. Conradi Celtis Protucii Primi Inter Germanos Imperatoriis Manibus Poete Laureati Quatuor Libri Amorum Secundum Quatuor Latera Germanie Feliciter Incipiunt.

Absoluta sunt haec C. C. opera in Vienna Domicilio Max. Augusti Caesa. Anno MD. noui seculi II. kalen. Febru. Inpressa autem Norinbergae eiusdem anni Nonis Aprilibus. Sub priuilegio Sodalitatis Celticae nuper a senatu imperiali impetrato vt nullus haec in decem annis in Imperii vrbibus inprimat.

Br. S. B., N. S. B., M. H. B., W. H. B.

33. Dialogus mire iocosus in Rubei laudem conscriptus. Epistola Alectus furiae ad. Jo. Rub. amatorem. Rubei (qui totas impudentie habenas concessit) Epistola in qua amicae Alecto respondet.

(Wittenberg, M. Lotther, 1519) 8.

B. K. B.

34. Johann Eck. Ains Juden büechlins verlegung: darin ain Christ, gantzer Christenhait zu schmach, will es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt. Durch Doctor Joh. Ecken zu Ingolstat. Hierin findst auch vil histori, was

übels vnd büeberey die Juden in allem teutschen land, vnd andern Künigreichen gestift haben.

Gedruckt zu Ingolstat durch Alexander Weissenhorn. MDXXXXI. 4.

M. U. B.

35. Johannes Ferreus Montanus. Encomium Rubij Longipolli apud Lipsim in errores quos puereliter commisit ad uersus Vuittenbergenses.

Nemo potest quidquid toto gestatur in orbe.

Rumpere liuores, omnia Nemo potest. Nemo dictanit.

Lipsi impressit Vuolfgangus Monacensis. Anno 1519. 4.

H. U. B.

36. Johannnes Ferreus Montanus. Excusatio Neminis aduersus Nullum Lipsensem. Responsio Nullius ad Excusationem Neminis Vuittenbergensis.

(Wittenberg, J. Gronenberg, 1519) 4.

Die Responsio Nullius ist nicht mit abgedruckt.

Br. U. B., H. U. B.

37. Bohuslav von Hassenstein. Illustris. Ac Generosi D. D. Bohuslai Hasisteynii à Lobkouitz &c Baronis Bohemici, Poëtae Oratorisque clarissini Farrago Poematum in ordinem digestorum ac editorum Per Thomam Mitem Nymburgenum.

Pragae Excudebat Georgius Melantrychus ab Auentino. Anno 1570. 8.

Br. S. B.

38. Christoph Hegendorfer. Apologetica epistola Christophori Hegendorffini aduersus Rubeum quod nugas suas reuerendissimo in Christo patri, Episcopo Herbipolensi dedicarit.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

D. K. B.

39. Konrad von Heresbach. Clarissimi viri Conradi Heresbachii iureconsulti de laudibus Graecarum literarum oratio: olim Friburgi in celeberrimo conuentu et Doctorum et Procerum, habita. Etc. etc.

Argentorati MDLI.

Argentorati Vuendelinus Richelius excudebat. Anno MDLI. 8.

D. K. B.

40. Hieremiae Prophetae Threni. הִירְמְיָה קִינוֹת.

Wittenbergae. Anno MDXXIIII. Meuse Januario (Joseph Klug). 8.

H. Philipp Melanchthon. Erster hebräischer Text in Wittenberg. Angehängt: Ex nono capite Danielis prophetae (Oratio Danielis).

Br. S. B., Z. R. B.

41. Nicolaus Marschalk. Introductio ad litteras hebraicas Vtilissima. Alphabetum hebraicum & eius lectura. Vocalium hebraicarum characteres. Vocalium cum consonantibus combinationes. Oratio dominica hebraice: et iuxta latine. Emendata quaedam quae leguntur deprauate. Et alia. Titulus salvatoris nostri graece latine et hebraice.

Εισαγωγη προσ των γραμματων ελληνων. Elementale introductorium In Idioma Graecanicum. Alphabetum graecum et eius lectura. De diuisione litterarum Graecarum. De diphthongis graecis propriis et impropriis. Abbreuiationes et colligaturae. De accentibus graecis. Oratio dominica graecae (!) et iuxta latine. Salutatio angelica graece et iuxta latine. Symbolum apostolorum graece et iuxta latine. Euangelium Joannis graece et iuxta latine. Salutatio angelica alia graece et iuxta latine. Gratiae post mensam graece et iuxta latine. Dicteria id est prouerbia septem sapientum metrice.

O. O. u. J. (Erfurt N. Marschalk) 4.

D. K. B., B. K. B. (hebr.), H. U. B. (gr.) St. Nr. 110, 3.

42. Nicolaus Marschalk. Rudimenta prima lingue hebraice.

Impressum foeliciter, Rhostochii in edibus Thuriis, Calendis Aprilibus anno MDXVI. 4.

St. L. B. St. fehlt.

43. Nicolaus Marschalk. Orationes hymni: nomina dei, & testamenti ueteris, ac alia quedam non aspernanda hebraice.

Oratio dominica. Salutatio angelica. Libri instrumenti ueteris. Sanctus, nomina dei, Laudate, uerbum postremum christi morientis in cruce, ac eius titulus hebraice, grece latine.

Impressum foeliciter, Rhostochii, in edibus Thuriis. Nonis Aprilibus Anno MDXVI. 4.

St. L. B. St. fehlt.

44. Nicolaus Marschalk. Compendium grammatices hebraice.

Impressum, foeliciter, Rhostochii in edibus Thuriis, Calendis Maiis, Anno MDXVI. 4.

St. L. B. St. fehlt.

45. Philipp Melanchthon. Philippi Melanchthonis sermo habitus apud iuuentutem academiae Wittemberg. de corrigendis adulescentie studiis.

Vuittenburgij in officina Joannis Grunenbergij. Anno. MDXVIII. 4.

W. an Otho Beckman Jurisc. Canonicus Vuittenburg., Wittb. Mense Octobri 1518. Beigedichte von Johann von der Osten. Pomeranus eques, und von P. Melanchthon an Martin Luther.

Br. U. B., M. H. B., St. L. B.

46. Philipp Melanchthon und Matthaeus Aurogallus. Institutiones Pueriles Literarum Graecarum. Phil. Mel.

Haganoae, apud Johan Secerium. Anno MDXXV.

Carm. comm. von Joachimus Camerarius und Nicolaus Gerbelius.

Angehängt: Compendium Hebraeae Grammatices, Per Matthaeum Aurigallum.

Mit Widmungsgedicht an Caspar Glacius.

Haganoae, per Johannem Secerium. Anno MDXXV. 4.

M. U. B., Z. R. B. St. Z. 147 b.

46a. Philipp Melanchthon. ΠΑΡΟΙΜΙΑΙ, Sive Proverbia Solomonis, Filii Davidis, Cum Adnotationibus Philippi Melanchthonis. Haganoae, per Johannem Secerium. Cum Indice.

Haganoae Apvd Johannem Setzerium. MDXXV. 8.

M. U. B.

47. Petrus Mosellanus. Oratio de variarum linguarum cognitione paranda Petro Mosellano Protegense authore Lipsiae in magna eruditorum corona pronunciata.

Lipsiae An. MDXVIII. Mense Augusto in officina Valentini Schumann. 4.

Br. U. B.

48. Sebastian Münster. שילוש לשונות Dictionarium trilingue, in quo scilicet Latinis vocabulis in ordinem alphabeti cum digestis respondent Graeca et Hebraica: Hebraicis adiecta sunt magistralia & Chaldaica, opera & labore Sebastiani Munsteri congestum.

Additus est & liber de Hebraeis urbium, regionum, populorum, fluminum, montium, et aliorum locorum nominibus, aeditus à Matthaeo Aurogallo.

Basileae apud Henricum Petrum.

Basileae excudebat Henricus Petrus Mense Martio. MDXLIII. Fol. Br. U. B., St. Nr. 1386. 3.

49. Sebastian Münster מְלֶאכֶת הַדִּקְדּוּק הַשָּׁלֵם. Opus grammaticum consummatum, ex varijs Elianis libris concinnatum complectens scilicet Elementarium absolutum. Numerandi rationem. Pronominum declinationes. Artifitium subijciendorum affixorum. Nominum uarias formulas et mutationes. Consignificatiuorum explicationes. Magistrales abbreuiationes. Accentuum tractationem. Metrorum compositionem.

Autore Sebastiano Münstero. סֵפֶר מוֹרֵי etc. Basileae, Basileae, ex officina Henric — Petri na. Anno MDLXX. 8. Br. S. B. St. Nr. 1383, 8.

50. Petrus Nigri. Clipeus Thomistarum In quoscunque aduersos: per venerabilem virum fratrem Petrum Nigri ex ordine predicatorum sacre theologie professorem nuperrime editus, ac inuictissimo principi Mathie Ungarie Boemieque Regi obsequenter inscriptus.

Explicit clipeus thomistarum fratris petri nigri ordinis predicatorum: Uenetijs per magistrum raynaldum de nouimagio theothonicum. Anno domini. i48i. Fol.

M. U. B.

51. Petrus Nigri. (Kein Titel. Kolophon: Explicit tractatus Ad Judeorum perfidiam extirpandam confectus per fratrem Petrum Nigri Ordinis predicatorum Vniuersitatum Montispessulani in francia. salamantine in hispania. friburgensis ac Ingelstetensis In Alamania. situatarum. Baccalarium In theologia formatum In lingua hebraica proficientem Qui et ipso corrigente Inpressus est per discretum ac Industrium virum Conradum Fyner de Gerhussen In Esslingen Imperiali villa. ac completus Anno ab Incarnatione domini. Millesimo CCCCLXXV. die sexta Junij. Fol.

M. U. B., St. Nr. 1442, 1.

52. Petrus Nigri. (Kein Titel. Kolophon:) Bruder Peter Schwarcz prediger ordens. Chochaf hamschiah. Das Buch hat gedrückt vnd volendt Conradus feyner von gerhausen in der keyserlichen stat Essling an sant Thomas abent als man czelet von cristi gepurdt Tausent vierhundert vnd siben vnd sibenczigk Jar. Explicit Stella Meschiah. Fol.

Br. U. B., B. K. B., St. Nr. 1442, 2.

53. Philippus Novenianus. Elementale Hebraicum in quo praeter caetera eius lingue rudimenta, declinationes, & verborum coniugationes habentur, omnibus Hebraicarum literarum stu-

diosis non tam utile, quam necessarium. Philippo Noueniano Hasfurtino authore.

Lipsiae excussit diligentissimus stanniscribarum Valentinus Schumannus, cuius opera fit ut hic graeca et latina (ac breui, ut speramus, hebraica) cultissime imprimantur. Anno a virgineo partu M.D.XX.VI. kalen, Februarijs. 4.

D. K. B., L. U. B., St. Nr. 1460.

54. Johann Pfefferkorn. Ich bin ein buchlin der Juden veindt ist mein namen.

Diss Buchlein ist gemacht vnnd geordiniert durch mich Johannes pfefferkorn vormals ain Jud nun ain Crist in dem funfftenn jar meiner wider geburt Aussgangen zu Coln am Rhein Im jar. M. CCCCC. vnd. ix. auff dem dritten tag Januarij. 4.

B. K. B.

55. Thiloninus Philymnus. Comoedia Philymni Syasticani cui nomen Teratologia.

Exaratum est Lencorio viuis characterib. per Joannem Gronenberg. Anno virginei partus. MD. et noui saeculi IX. viii. Idus Septemb. Studii autem nostri instaurationis. Anno VII. 4.

W. von Thilolinus Chunradi Philymnus Syasticanus alias Gotingenus an Martin Polich, Wittb. XVI. Kal. Junias 1509. C. c. von Chilianus Eques Mellerstatinus und Christannus Baioarius Lanckhaymensis.

Wo. Hz. B.

56. Thiloninus Philymnus. Triumphus Christi: per Thiloninum Philymnum.

Excusum Guittenburgi ad Albim: praelo Joannis Grunenbergensis Anno Christiano M. D. XVI. Eidib. Martiis 4.

W. an die böhm. Edelleute Wenzel und Georg (Smill), Wittb. 1516. C. c. von Franciscus Gunterus Northusensis.

Wo. Hz. B.

57. Johann Reuchlin. Principium Libri. Joannis Reuchlin Phorcensis LL. Doc. Ad Dionysium Fratrem Suum Germanum De Rudimentis Hebraicis. Liber Primus. — Exegi monumentum ere perennius Nonis Martijs Anno. M. D. VI.

Phorce in aedib. Tho. Anshelmi sexto. Kal. Apriles. Anno M. D. VI. Fol.

Br. U. B.

58. Johann Reuchlin. Doctor Johannsen Reuchlins der K. M. als Ertzhertzogen zu Osterreich auch Churfürsten vnd Fürsten gemainen bundtrichters inn Schwaben warhafftige entschuldigung gegen vnd wider ains getaufften iuden genant Pfeffer-

korn vormals getruckt vssgangen vnwarhafftigs schmachbüchlin Augenspiegel.

O. O. u. J. 4.

B. K. B.

59. Johannes Rubius. Solutiones ac responsa wit. doctorum in publica disputatione Lipsica contra fulmina Eckiana parum profutura tumorque aduentus et humilitas eorum recessus per Jo. Ru. Longi. comportata.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

L. U. B.

60. Johannes Rubius. Ain neu byechlein von der loblichen disputation offenlich gehalten vor Fursten vnd vor herrn vor hochgelerten vnd vngelerten in der werden hoch gepreysten stat Leypssig in reymen weys durch Joannem Rubium longi. inn der myndern zal nach cristi geburt 19.

O. O. u. J. (Leipzig? 1519) 4.

M. H. B.

61. Christoph Scheurl. Oratio doctoris Scheurli attingens litterarum prestantiam, necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis.

Hunc libellum quamquam summa diligentia mense Decembrio Anno a natali Christiano. 1509. Egregius bibliopola Martinus Herbipolensis, Lipsi imprimebat, fieri tamen non potuit etc. 4.

W. an Lukas Cranach (Chronus), Ducalis Saxonie pictor, Wittb. 1. Okt. 1509. Brief an Udalrich von Denstet, Wittb. Idib. Maiis 1509. Beigedichte von R. Sbrulius an Scheurl, Christannus Baioarius Lanckhaymensis an Lukas Cranach und C. Scheurl, R. Sbrulius an Cranach, Andreas Bodenstein an Scheurl und Cranach und von Otho Beckmann an Scheurl und Simphorianus Reynardt Argentinus Sculptor.

D. K. B.

62. Petrus Suauenius. Petri Suauenii Equitis Pomerani ad Joannem Cellarium epistola Apologetica.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

H. U. B.

63. Petrus Suauenius. Apologia Petri Swauenij Pomerani pro Petro Mosellano praeceptore contra Joannem Cellarium.

O. O. u. J. (Leipzig 1519) 4.

H. U. B., M. H. B.

64. Heinrich Stromer und Gregorius Coppus Caluus. Duae Epistole: Henrici Stromeri Auerbachij: et Gregorij Coppi Calui medicorum: que statum reipublicæ Christianae hoc seculo degenerantis attingunt.

Lipsiae apud Melchiorem Lottherum, Anno &c. M. D. XX. 4.

H. Andreas Francus Camicianus.

Br. U. B.

65. Nicolaus Winmann. Oracio Nicolai Winmann in sanctam hoc est, hebraicam linguam, Ingolstadij habita publice.

Ratisbone apud Joannem Khol Anno. MDXXXVIII. 4.

M. H. B., M. U. B. St. Nr. 2175.

Heinrich Graetz.

Ein Lebensbild.

Von **Philipp Bloch**, Posen.

(Schluss).

Zwei Voraussetzungen sind es insonders, von denen er bei seiner Auslegung sich leiten lässt, und welche in seinem ganzen Wesen tief begründet sind. Zunächst neigte er zu der Annahme, dass bei den biblischen Schriften allenthalben ein historischer Hintergrund durchschimmern müsse und selbst allgemeine Bezeichnungen und Reflexionen ihren individuellen, tatsächlichen Charakter nicht verleugnen können, der eben herausgehört und erkannt werden muss. Alsdann war er der Ansicht, dass ein Widersinn, eine Unbegreiflichkeit im biblischen Wortlaut nicht durch Verrenkung des Wortes oder Satzes, nicht durch eine weit hergeholte Analogie aus einem entfernten, obschon verwandtschaftlichen Idiom wirklich gelöst werden könne, sondern dass hier der Text zu Schaden gekommen sei und der ursprüngliche Wortlaut durch eine Konjektur aus der Tiefe des Zusammenhangs oder nach einer talmudischen Parallele oder mit Hilfe der alten Übersetzungen konstruiert und annähernd wieder hergestellt werden müsse; denn daran sei nicht zu zweifeln, dass die Katastrophen und die Jahrhunderte, vielleicht auch die Abschreiber in ihrer Unzulänglichkeit, an der Urgestalt des biblischen Textes, bevor derselbe mit aller Sorgfalt festgelegt werden konnte, gezerrt und gelöscht haben, ja dass selbst noch später allerlei Irrungen mitunterlaufen sein mögen. Nach diesen Grundsätzen hat Graetz auch die Psalmen bearbeitet, von denen er 1881 eine deutsche Übersetzung herausgab, worauf dann 1882—1883 ein »kritischer Kommentar zu den Psalmen

nebst Text und Übersetzung, 2 Bände« folgte. Der Kommentar ist grossartig angelegt, bietet eine Fülle von Gelehrsamkeit und enthält neben vielem Vortrefflichen doch auch viele abenteuerliche Kombinationen und vage, wenn auch geistreiche Hypothesen. Ein wegen seiner Gelehrsamkeit, wie wegen seiner Besonnenheit gleich hochgeschätzter Orientalist, Justus Olshausen, der den alttestamentlichen Text zu linguistischen Zwecken kritisch zu läutern suchte, äusserte sich über den Psalmenkommentar in einem Schreiben an den Verfasser folgendermassen[1]): »Zwar wird Ihr »kritischer Kommentar wegen der Kühnheit Ihrer Kritik bei »der grossen Zahl der Exegeten grossen Anstoss erregen, »die als Exegeten selber überkühn, aber schwache Kritiker »sind. Für mich hat, wie Sie wissen, die Kühnheit in der »Kritik nichts Erschreckendes, wo sie mit Sprach- und »Sachkenntnis, mit Scharfsinn und vor allem mit gesundem »Menschenverstand verbunden auftritt. Gewiss werde ich »Ihnen nicht in jedem Falle zustimmen können, wo Sie »vielleicht mit allzu grosser Zuversicht das Richtige getroffen »zu haben meinen; allein das hindert mich nicht anzuerken»nen, dass Ihr Buch durch eine Fülle vortrefflicher Emen»dationen eine wesentliche Bereicherung der biblischen »Litteratur ist«. Mancher glückliche Griff ist Graetz offenbar gelungen, und es fehlte ihm auch nicht an Zustimmung; im allgemeinen jedoch wurden seine Resultate so entschieden abgelehnt, dass wohl von einer späteren Zeit sicherlich eine Nachprüfung zu erwarten steht, welche den Weizen von der Spreu sondern wird. Er selbst liess sich in seinem exegetischen Vorgehen durch nichts beirren; entschlossen, aller Schwierigkeiten im alttestamentlichen Wortlaut mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln Herr zu werden, glaubte er sich berechtigt, auf dem Gebiet der Textkritik, worauf sich schliesslich seine Auslegung

[1]) Abgedruckt in Rippners: Zum siebzigsten Geburtstag des Professors Dr. H. Graetz, S. 31.

hauptsächlich konzentrierte, sich mit immer grösserer Freiheit zu bewegen und durch kühne Konjekturen, in deren Auffindung sein nachfühlender Geist unerschöpflich war, den schadhaften Bibeltext, wenn auch nicht gerade auf seine ursprüngliche Gestalt, so doch auf die ursprüngliche Tendenz des Schriftsinnes annähernd zurückzuführen. Wiewohl er sonst stets darauf bedacht war, den Anschluss und die Fühlung mit der Überlieferung zu behalten, und eine destruktive Tendenz ihm überaus fern lag, trieb ihn hierbei sein konstruktiver Eifer so weit fort, dass er schliesslich den Boden des Schriftwortes und der realen Wirklichkeit immer mehr unter sich verlor und seinen Scharfsinn meist in dem blendenden Feuerwerk raketenartig aufblitzender Emendationen versprühen liess. In dieser Richtung bewegen sich seine exegetischen Studien zum Propheten Jeremiah (Monatsschrift 1883, Jahrg. 32), zu den Salomonischen Sprüchen (Monatsschrift 1884, Jahrg. 33) und der schöne Aufsatz zur Bibelexegese (Monatsschrift 1886, Jahrg. 35). Ja, er ging sogar in seinen letzten Lebensjahren an die Ausführung eines weit ausschauenden, umfassenden Planes, den er schon lange mit sich umhergetragen, und mit dessen Verwirklichung er das Tagewerk seines Lebens als abgeschlossen betrachten wollte: die Textgestalt sämtlicher biblischer Bücher, sollte kritisch gesichtet und restauriert werden. Aber auf diesem Arbeitsfelde leuchtete ihm kein so glücklicher Stern und war ihm kein so glänzender, siegreicher Erfolg beschieden, wie auf historischem Gebiet, wo er bahnbrechend durchgegriffen hatte. Trotzdem dürfen seine exegetischen und kritischen Leistungen in ihrem Wert und ihrer Wirkung nicht etwa unterschätzt werden. Die exegetischen Schriften und Aufsätze sind reich an neuen Gesichtspunkten und interessanten Anregungen, sie haben immerhin für die Bibelkritik zahlreiche Keime fruchtbarer Förderung ausgestreut und für die Entwicklung der Bibelexegese tiefe und bleibende Spuren zurückgelassen.

Schon diese Arbeiten für sich allein, originell und bedeutend genug, um sonst ein ganzes Gelehrtenleben auszufüllen, würden hinreichen, um dem Verfasser einen ehrenvollen Namen und einen hervorragenden Platz in der Geschichte der jüdischen Wissenschaft zu sichern.

---

9. Die letzten Lebensjahre.

Die steigende Anerkennung und Verehrung, deren sich Graetz aus den Kreisen seiner zahlreichen Leser und Bewunderer, aus der wachsenden Zahl seiner aufblühenden Schüler und Freunde zu erfreuen hatte, war nicht ganz ohne Trübung geblieben. 1879 wurde der leicht entzündliche Judenhass in Deutschland als antisemitische Bewegung wieder entfesselt, um ein sicher wirkendes politisches Agitationsmittel zur Verfügung zu haben. Heinrich von Treitschke, ein mehr patriotisch erglühter, als Wort und Wahrheit sorgsam wägender Historiker, ein Publizist von eindringlich rednerischem Pathos und glänzender Stylbegabung, trat bald als Rufer im Streit dabei hervor. Er skandalisierte sich über den Geist der Ueberhebung, der neuerdings in jüdischen Kreisen erwacht sein und eine Gefahr für das deutsche Reich bedeuten sollte, und exemplifizierte dabei auf Graetz, der in seiner Polemik gegen das Christentum angeblich kein Mass halte und über die deutsche Nation in seiner Geschichte sich ganz respektlos äussere[1]). Graetz erwiderte und Treitschke widmete ihm einen Artikel[2]), in welchem er seine Behauptung unter Beweis zu stellen suchte, wobei er die angeführten Stellen meistenteils aus dem Zusammenhang löste und es an Sophismen nicht fehlen liess. Die Führer der jüdischen Intelligenz in Berlin mochten die Tragweite dieser Bewegung

[1]) Preussische Jahrbücher 1879, Bd. 44 S. 572 ff.
[2]) A. a. O. S. 660.

unterschätzt haben, keinesfalls waren sie über die Mittel sich klar, um der immer höher anschwellenden Flut zu begegnen; die Ausfälle Treitschkes wollte man jedoch nicht unerwidert lassen, weil man in ihnen mehr als blos die Auslassungen eines Professors zu vermuten Grund hatte. Daraufhin liess der als nationalökonomischer Schriftsteller bekannte, als lauterer und edler Charakter hochgeschätzte H. B. Oppenheim sich verleiten, auf die herausfordernden Inkriminationen Treitschkes ohne weitere Prüfung Graetz, dessen Schriften er eingestandenermassen gar nicht recht gelesen hatte, über Bord zu werfen und ihn »als einen taktlosen und zelotisch einseitigen Mann, dessen grosse Gelehrsamkeit durch die Absurdität seiner Nutzanwendungen um ihren ganzen Segen gebracht wird,« abzutun[1]). Diese eigentümliche Verteidigungsweise des Judentums hatte einen geradezu tragikomischen Eindruck gemacht und hatte zwar niemanden tief aufgeregt, aber sie erwies sich als symptomatisch für die Gesinnung und Denkweise der geistigen Notabilitäten der damaligen Berliner Judenschaft.

Eine Verkennung und Unterschätzung der Bedeutung, die Graetz als Historiker unstreitig gewonnen hatte, trat dann auch in bedauerlichem Masse zu Tage, als bei der Bildung der vom deutsch-israelitischen Gemeindebund ins Leben gerufenen historischen Kommission zur Herausgabe von Quellen der Geschichte der Juden in Deutschland (1885) gerade Graetz übergangen und völlig ignoriert wurde. Den verdientesten Historiker, den das Judentum zur Zeit aufzuweisen hatte, durfte man nicht schlechtweg ausschliessen; man durfte nicht vergessen, dass Graetz auf diesem Arbeitsfeld jedenfalls am meisten heimisch war, und dass er besser und genauer als jeder andere alle Probleme und Desiderien, die in Betracht kamen, kannte. Wenn auch die Kommission aus hochangesehenen Gelehrten zusammengesetzt war, so

[1]) Die Gegenwart, von Lindau, 1880 Bd. 17. S. 18 ff.

gab es in ihr doch keinen, der die für diese Zwecke unentbehrliche Kenntnis des jüdischen Schrifttums in dem Masse und in dem Umfange wie Graetz besass, und keinen, der die Beherrschung dieses Arbeitsgebietes durch namhafte Arbeiten so nachweisen konnte wie Graetz. Die Ergebnisse der durch die Kommission veranlassten Arbeiten stehen denn auch in keinem Verhältnis zu den grossen Erwartungen, die man anfangs an sie geknüpft hatte.

Was von Berlin aus oder anderwärts an Rücksichtslosigkeit gegen Graetz gesündigt wurde, griff ihm keineswegs tief ins Herz und wurde vollends durch London ausgeglichen, als er von dort im Sommer 1887 die ehrenvolle Einladung erhielt, die englisch-jüdische Ausstellung historischer Sehenswürdigkeiten mit einer Vorlesung zu eröffnen. Die Ehrungen, die ihm in der englischen Hauptstadt bereitet wurden, die Menschen, die er kennen lernte, die Eindrücke, die er empfing, all dies hat seine Seele wohltuend erfrischt und hoffnungsvoll gestimmt, gehörte zu seinen schönsten und glücklichsten Erlebnissen und bestärkte ihn in der schon früher öfters von ihm ausgesprochenen Hoffnung, dass von England und Amerika dem Judentum neues Heil erblühen werde. Als er am 31. Oktober 1887 das siebzigste Lebensjahr erreicht hatte, beeilten sich nicht blos seine Schüler und Freunde, ihm den Jubeltag zu einer grossartigen Ovation zu gestalten, aus allen Erdteilen und Himmelsstrichen liefen Huldigungen ein, eine überwältigende Flut von Adressen, Ehrengaben, Glückwünschen und Gedichten aus den verschiedensten Ländern bewies, wie allgemein seine Würdigung und Verehrung in der gesamten gebildeten Judenschaft durchgegriffen hatte. Als eine besonders erfreuliche Ueberraschung hat es ihn mit stolzer Genugtuung erfüllt, als die spanische Akademie zu Madrid ihn, den Juden, der in seiner Geschichtsdarstellung mit der spanischen Nation gar nicht glimpflich ins Gericht gegangen war, am 27.

Oktober 1888 zu ihrem Ehrenmitglied in der historischen Abteilung ernannte.

Wunderbar war bis zuletzt die Frische und Elastizität seines Körpers und Geistes, an welcher die Jahre fast spurlos vorüberzugehen schienen und ebenso erstaunlich seine unverwüstliche, ausserordentliche Arbeitskraft, wie seine schriftstellerische Fruchtbarkeit. Selbst als er bereits seine volle Kraft auf die exegetischen Arbeiten konzentriert hatte, ermüdete er nicht, die überall zerstreuten, in allen Kultursprachen auftauchenden Forschungen, welche der jüdischen Wissenschaft galten oder irgend welche, sei es noch so entfernte, Beziehungen zu ihr aufwiesen, mit gespannter Aufmerksamkeit zu verfolgen, dieselben auf ihre Resultate sorgfältig zu prüfen und die gewonnenen Ergebnisse immerdar zur Bereicherung und Berichtigung einer neuen Auflage seiner Geschichte zu verwerten, oder, wenn es ihm genügend wichtig dünkte, in einem besonderen Aufsatz niederzulegen. Denn ausser seinen geschichtlichen und exegetischen Werken, welche schon durch ihre stattliche Zahl wie durch ihren äusseren Umfang überaus bedeutsam erscheinen, hat er nebenhin zahllose Abhandlungen und Programmarbeiten über die verschiedensten Themata veröffentlicht. Unter den Aufsätzen gibt es wahre Perlen, Muster von stylistischer Klarheit und gründlicher Gelehrsamkeit, in manchen kommen allerdings gewagte Behauptungen zum Vorschein; als eine derartige Aufstellung, an der er stets festhielt, sei hier beispielsweise aufgeführt, dass die Massorah von den Karäern herrühre und aus ihrem Schrifttum zu uns herübergedrungen sei; eine Hypothese, über welche man sich mehr emphatisch entrüstet hatte, als dass man sie durchschlagend widerlegte, und für welche manches verdächtige Anzeichen spricht. Von seinen Programmschriften seien als besonders wertvoll hevorgehoben: »Die westgothische Gesetzgebung in Betreff der Juden« zum Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars 1858,

»Frank und die Frankisten« zu 1868, »Das Königreich Mesena und seine jüdische Bevölkerung« zu 1879. In der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, deren Redaktion er, wie bereits angegeben, von 1869 bis Ende 1887 führte, stammt der grösste Teil der darin enthaltenen Autsätze von seiner Feder her.

Er verstand es eben merkwürdig, seine Zeit ganz und gar auszukaufen. Jeder Morgen fand ihn schon um fünf Uhr vor seinen Schreibtisch und bis neun Uhr beschäftigte er sich ununterbrochen mit schriftstellerischen Arbeiten; nach neun Uhr pflegte er seine Vorlesungen aufzunehmen. Er unterhielt eine ausgedehnte Korrespondenz, fand für Alles Musse, und gab sich gern den harmlosen Freuden heiterer Geselligkeit hin. Freilich suchte er erst spät sein Nachtlager auf und bedurfte überhaupt nur wenig Schlaf. Die kerngesunde, fast unbezähmbare Kraft seines Nervensystems gebot über eine körperliche Konstitution, welche die materielle Grundlage für eine aussergewöhnliche Leistungsfähigkeit in vollsten Masse in sich barg. Von Statur mittelgross, die Haltung etwas vornüber geneigt, besass er eine gute Muskulatur, welche fettarm und mager, aber sehnig und von einem starken Knochenbau getragen war. Der Kopf, obschon im Gesicht durch Pockennarben etwas beeinträchtigt, machte einen aparten und bedeutenden Eindruck. Die brettartige Stirne trat kantig herror, über ihr lag nicht gerade dicht, jedoch auch nicht spärlich, weiches kastanienbraunes Haar, das später ergraute. Die graubraunen Augen lugten scharf und spähend aus und verrieten Lebensfreude, eine schmalflügelige, scharf und spitz ausgeprägte und nicht eben kleine Nase gab dem ovalen, starkknochigen Gesicht einen charakteristischen, fühlerartig forschenden Ausdruck, um seine Lippen schien es zumeist wie Wehmut zu spielen, zuweilen aber lagerte über denselben eine Wolke von Spott, Ironie und Angriffslust, als wenn jeden Augenblick sarkastische Worte heraussprühen

wollten. In der Tat brachen manchmal spitze Sarkasmen über das Gehege seiner Zähne hervor, im Allgemeinen indess blieb die mündliche Unterhaltung weit hinter den Erwartungen zurück, welche seine Feder erregt hatte. Zu glücklicher Stunde war er in jüngeren Jahren für den häuslich vertrauten Kreis voll scherzhafter Worte und lustiger Einfälle, immer aber beseelte ihn eine unbesiegbare Lebenslust und ein glücklicher Optimismus. Inniger Familiensinn beherrschte ihn. Gegen seine Frau bewies er jedezeit eine Zartheit und Aufmerksamkeit, als ständen sie in den Flitterwochen, gegen seine Tochter übte er eine vollendete Ritterlichkeit, gegen seine Söhne war er von hingebender Nachsicht und Opferfähigkeit, sein Verhalten dem greisen Varer gegenüber erinnerte geradezu an die talmudisch-antike Pietät. Mit grosser Vorliebe pflegte er seine freundschaftlichen Verhältnisse. Für einen Freund, wie überhaupt für jede Sache, die seine Sympathie besass, war er jederzeit bereit, voll und ganz einzustehen. Aus Palästina hatte er, von den dortigen Übelständen tief bewegt, den Plan zur Erziehung jüdischer Waisen in Jerusalem auf deutscher Grundlage mitgebracht; zusammen mit seinen Reisegenossen stiftete er einen Verein und bot Alles auf, um hiefür einen festen, wenn auch kleinen Grundfond zu beschaffen. Zu diesem Zwecke unternahm er allerlei Reisen, hielt, so sehr ihm derartiges anfangs widerstrebte, in vielen Städten Vorträge und ging sogar auf eine Einladung nach Galizien, wo er allerdings mit grossem Jubel empfangen und mit schmeichelhaften Huldigungen überhäuft wurde. Von solchem Erfolg gehoben, ruhte er nicht eher, bis diesem Verein, der noch heute segensreich wirkt, eine gesicherte, wenn auch bescheidene Unterlage bereitet war.

Rüstig und frisch, wie er sich fühlte, hatte er in seinen letzten Lebensjahren sich noch eine grosse Aufgabe gestellt, in der er das Fazit seiner bibelkritischen und exegetischen Studien ziehen wollte, für deren Ausführung er von

der Gegenwart keinen Dank erwartete, sondern auf die Anerkennung einer späteren Zukunft rechnete. Alle sonstigen Nebenbeschäftigungen liess er aus diesem Grunde zurücktreten, er stellte sogar 1888 die Herausgabe der »Monatsschrift« ein, da keiner seiner Schüler damals die Redaktion zu übernehmen geneigt war und ging mit seinem gewohnten Eifer und Ungestüm ans Werk. Um die Resultate seiner langjährigen biblischen Textforderungen in klarer Übersicht zu geben, wollte er einen Abdruck der ganzen hebräischen Bibel mit emendirtem Wortlaut und mit kurzen, die Emendationen des Textes begründenden Anmerkungen veranstalten. 1891 hatte er sämtliche Vorarbeiten hiezu beendet und ging mit dem Druck vor. Wie sehr ihm dieses Lebenswerk am Herzen lag, geht aus dem Prospekt hervor, in dem er sich gegen seine sonstige Gewohnheit mit der Bitte an seine Freunde wandte, sein Bemühen zu unterstützen. »Auf der Neige meines Lebens« — so heisst es daselbst — »habe ich das mühevolle Werk unternommen, die Emendationen des Textes der heiligen Schrift übersichtlich zusammenzustellen, deren Zulässigkeit und Berechtigung nicht nur, sondern auch deren Notwendigkeit der Ihnen gleichzeitig zugehende Prospekt auseinandersetzt . . . . . Im ersuche Sie, mein Bemühen zu unterstützen . . . . damit das von mir übernommene Risiko nicht meine Verhältnisse allzusehr übersteige«. Dieser Prospekt erschien im Juli 1891 und war das letzte, was seine rastlose Feder dem Druck übergab. Wiewohl die vorgerückten Jahre ihm eigentliche Beschwerden nicht verursachten, er sich für gesund hielt und sich jedenfalls durchaus kräftig fühlte, war er dennoch vom Alter, ihm unbewusst, ins Innerste getroffen worden; denn sein Herz war schwer angegriffen und erregte die Besorgnis der Ärzte. Wie alljährlich war er, um kleine körperliche Indispositionen zu beseitigen nach Karlsbad gegangen und hatte vor, von dort einen Abstecher nach München zu machen um den ältesten

seiner Söhne, der eine ausserordentliche Professur der Physik an der Münchener Universität inne hatte, zu besuchen und dann mit dessen Familie noch einige Zeit im Bade Reichenhall der Ruhe zu pflegen. Kurz vor der geplanten Abreise nach München befiel ihn in Karlsbad, wo er sich nicht schonte, eine tiefe Ohnmacht, so dass die Ärzte seine Frau dringend zur Rückreise nach Breslau mahnten. Er jedoch hielt diese Vorsicht für übertrieben, erklärte sich wohl schliesslich zur Heimkehr bereit, nur die Reise nach München wollte er nicht aufgeben. Daselbst angekommen, wurde er in der Behausung seines Sohnes am Abend vom 6. auf den 7. September von einer heftigen Kolik angefallen. Dieselbe wurde vom Arzt durch Opium beruhigt, so dass er bald hernach zu Schlaf kam. Als seine Frau früh am Morgen sein Befinden beobachten wollte, fand sie ihn leblos im Bette vor, ein Herzschlag hatte in der Nacht zum 7. September 1891 seinem arbeitsvollen und erfolgreichen Leben, ein immer noch allzufrühes Ziel gesetzt. Die Leiche wurde nach Breslau überführt und drei Tage später auf dem dortigen Friedhof unter zahlreicher Beteiligung seiner Schüler und allgemeiner Teilnahme zur letzten Ruhe bestattet.

Die Gattin, welche nur noch dem Andenken ihres hochgefeierten Mannes lebte[1]), hat es als eine Ehrenschuld

---

[1]) Marie, geb. Monasch aus Krotoschin, verstarb am Abend des 31. Mai 1900. Eine stattliche, schlanke Figur, mit angenehmen Äusseren und von gemessenem, zurückhaltenden Wesen, verband sie Freundlichkeit und Takt und verstand es, auch dem freundschaftlichen Verkehr einen gewissen feierlichen Anstrich zu geben. Über dem Verhältnis zu ihrem Gatten schwebte bis zum letzten Tage eine Art bräutlichen Schimmers. Infolge des Alters hatten in der letzten Zeit ihre körperlichen und geistigen Kräfte nachzulassen begonnen. Da war es rührend zu sehen, wie ihre Züge, sobald die Rede auf ihren verstorbenen Gatten kam oder es sich um dessen Schriften handelte, sich alsdann belebten, sie an der Unterhaltung oder Verhandlung vollen Anteil nahm und ihre Geisteskräfte nichts zu wünschen liessen.

angesehen, sein letztes Lebenswerk, das im Manuskript fast fertig vorlag, von dem erst einige wenige Bogen durch die Presse gegangen waren, zu Ende zu führen. Professor W. Bacher zu Budapest, ein Schüler von Graetz, der sich durch seine Editionen und Studien zur Geschichte der hebräischen Grammatik und Exegese einen angesehenen Namen erworben, hatte die Redaktion übernommen; derselbe war überdies gezwungen, ein beträchtliches Stück aus den Propheten, welches durch einen unglücklichen Zufall abhanden gekommen war, aus anderweitigen Notizen zu ergänzen. Ein solcher Unstern waltete über diesem textkritischen Bibelwerk, auf welches der verewigte Verfasser gar hohen Wert gelegt; ohne dass er wie sonst während des Druckes beständig die nachbessernde Hand anlegen konnte, musste das Buch als ein unvollständiges, weil nachgelassenes, erscheinen, unter dem Titel: Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis. Ex relicto defuncti auctoris manuscripto edidit Guil. Bacher. 3 Th. Breslau 1892—1894. Der hebräische Wortlaut der Bibel wird freilich kühn und subjektiv behandelt, immerhin bleibt erst einer späteren Zukunft die richtige Würdigung vorbehalten, wie weit die kritische Sichtung des Bibeltextes durch seine Forschungen auch wirklich gefördert worden; denn darüber kann kein Zweifel bestehen, Graetz war ebenso wie auf historischem, auch auf exegetischem Gebiet ein Meister, dessen Anregungen selbst dort, wo er irrt, immer noch wertvoll bleiben.

Einst wird die Zeit kommen, wo man uns um das Grosse und Herrliche beneiden wird, dessen wir uns von Angesicht zu Angesicht erfreuen durften. Man wird freilich nicht an den Schmerz und Trauer denken, womit wir es unvermutet und unvermittelt aus unserer Mitte haben scheiden sehen. Noch weniger wird man die Selbstvorwürfe ahnen, die sich nachträglich bei uns eingestellt, dass wir

häufig ein schärferes Auge für die kleinen Schwächen und Unzulänglichkeiten hatten, welche jeder menschlichen Existenz anhaften, als dass wir ein williges und verständnissvolles Ohr für die Anregungen, Intuitionen und Aufschlüsse zeigten, die uns jederzeit wie aus einem immer stärker sprudelnden Quell zur Verfügung standen. Die schönsten Blüten jedoch, die sein Geist getragen, die besten Früchte, die sein Leben gereift, sind in seinen Schriften niedergelegt, jedem zugänglich und jedem verständlich, der lesen will. Ein Prophet in seiner Art, hat er den Schleier der jüdischen Vergangenheit gelüftet und in ihrer Stimme für alle Zukunft lebendigen Klang und neue Frische wiedergeben. Indem er ohne Menschenfurcht und ohne Lohnsucht nur der historischen Gerechtigkeit und Wahrheit zu dienen strebte, hat er den Ruhm Zions verkündet und wie mit einer Wünschelrute den Quellengrund aufgeschlossen, aus dem für die Bekenner des einzig-einigen Gottes stets Trost und Labung, Hoffnung und Erhebung in reicher Fülle hervorströmen wird.

Purim und Parodie.

Von **M. Steinschneider.**

(Schluss)

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu Jahrg. **1902** S. 580 n. 194 שימני ראש, auch in ms. Adler, bei Bacher, Jew. Qu. XVI, 531, wo die Quelle, אילה שלוהה, nachzutragen ist.

Jahrg. 1904 S. 242 Z. 10 lies Bonafos.

Daselbst (zu 1902 S. 186) Hr. Dr. Levinsky bemerkt mir, dass die betreffende Broschüre im Catalog Nathansen S. 19 n. 476: Bellinger, E. W., Name of Good (sic) in the Book of Esther, London 1898 (60 Pf.).

Daselbst zu Jahrg. 1903. Nach einer Mitteilung des Herrn Dr. Lewin, Rabb. in Pinne, erschien die 1. Auflage von Herz in Fürth 1828. Auf dem Titelblatte heisst es: אין פ׳ער (sic) אסתר אדער דיא בעלאהנטע מוגענד, איינע פאזוע אבשניטטען אין יידיש דיישער מונדארט, פאן יוסף הערץ פיורדא בשנת תקפ״ח לפ״ק.

Hingegen ist das Vorwort Bl. 2 datirt בחדש חשון תקפ׳ה. Darunter: M. Zirndorfer דיעזעז ווערק איזט אין קאמיזיאן בייא Typograph in Fürth bei Nürnberg. Auf der Rückseite sind die Personen angegeben; die Posse, welche Herr Dr. Lewin besitzt, ist S. 1—92 paginiert.

Register der Autoren

(l. bedeutet Letterbode, II Monatsschr. 1903).

Abraham (verschiedene) 276, 568, 570, 16; 572, 49; 575, 107; 576, 126, 128.
Abraham Bedarschi 474.
Abraham (Isak) Castillo (Castilho, Castello) l. 54 n. 42.
Abraham ibn Esra 276, 572, 52; 580, 185, 189.
Abraham b. Israel l. 3 n. 5.
Abraham (Bär) ha-Kohen (Gottlober) 275.
Abraham Kohen b. Marino (?) 570, 2.
Abraham Kortubi 576, 120.
Abraham Kurijjat 573, 78.
Abraham (Vita) Marini l. 2 n. 2.

Abraham משראן (Massaran?) 277.
Abraham b. Rafael Khalfun 375, 571, 34 II, 286.
Abraham b. S. . . 568.
Abraham b. Salomo Chajjun 571, 33.
Achimaaz b. Paltiel 572 n. 47.
Ahron b. Abraham II, 362.
Ahron b. Abraham Offenbach l. 12 n. 26.
Ahron (Bär) Perls II, 176.
Amittai 579, 177.
Anders, N. T. 1904 S. 243.
Arje Loeb (Leon) Schlossberg 476.
(Anonymus) II, 470.
Arnaut II, 368.
Ascher ha-Levi 574, 82.
Baermann Limburg II, 88.
Bardinet II, 469.
Bartolocci II, 367.
Benjamin b. Abraham 571, 36.
Benjamin Musafia l. 57 n. 53.
Benjamin b. Sarach 570, 3, 6.
Ben-Seeb, J. L. l. 12 n. 28, 51 n. 36, I, **571,** 28, 29; **572,** 42, 45, 50; **573,** 76; **574,** 83; **575,** 106, 108, 109; **577,** 131, 142, 144, 146; **578,** 150, 166; **579,** 184; **581,** 203.
Blogg l. 51 n. 2 c.
Brück, M. II, 469.
Büdingen (oder Büdinger) Moses I. 3 n. 5, I, 275.
Blumenfeldt, Simon l. 58 n. 57.
Cassel, Selig II, 469.
Chajim (Chaika) b. Ahron l. 3 n. 5.
Chananja Eljakim de Rieti II, 369.
Chanoch, Sohn des Josef Schreiber l. 56, n. 50.
Chanoch Altschüler, II, 284.
Chozner, Dr. (Josef b. Salomo) 474.
Christiani, Friedr. Alb. II, 469.
Cohn, H. II, 169.
Coronel, Nathan II, 469.
Crescas Caslari, s. Israel b. Josef.
Daniel b. Samuel II, 174.
Daniel Terni II, 286.
David Brandes II, 285.
David Pardo l. 55 n. 49, II, 363.
David (Rafael) Polido b. Abraham l. 6 n. 13.
Delaville II, 364.
Dreher, J. C. II, 469.
Elchanan b. Isachar Katz II, 362.
Edelmann, H. l. 3 n. 5.
Elasar 572 n. 46.
Elasar ha-Kalir **571,** 24, 30, 32, 35, 39; **572,** 41, 58; **573,** 69, 73, 74; **574,** 90, 92; **591,** 200, 201.

Elia, 573, 71.
Elieser b. Jehuda Loeb 572, 55.
Elieser(Liebermann)Sofer476.
Eskuche, B. L. II, 469.
Esra M. Negrin l. 53 n. 39 b.
Esra b. Salomo (Gatigno?) 579, 181.
Esra b. Sason 276, 572, 176.
Feder, Tobijja 474.
Flanter, E. II, 169, 369.
Frank, Isachar Dob II, 367.
Fürst, Julius II, 469.
Fürstenthal, R. 374.
Gabirol, s. Salomo b. G.
Gabriel Finzi II, 177.
Gatter (Gotter?) Friedr. Wilh. II, 88.
Geiger (Abr.) 276.
Gerson Leipzig II, 364.
Ghirondi Benzion Arje II, 177.
Ghirondi Mord. Sam. II, 177.
Ginsberg, D. 1904 S. 243.
Goldberg, Berl, 1904 S. 244.
Goldschmidt, A. II, 169.
Gottlober 475.
Grünbaum, S. M. II, 469.
Grünwald, M. II, 286.
Güdemann, M. II, 469.
Herz, Josef 1904 S. 243, 499.
Heidenheim, W. 1904 S. 244.
Immanuel b. Salomo 475.
Isak (verschiedene) 567, 571, 25, 37; 573, 65; 575, 114b; 576, 125; 577, 135b, 137, 140, 143.
Isak Barb 474.
Isak (Eisak) Candia 474.
Isak Cantarini II, 285.
Isak (Meir) Dick l. 12 n. 25.
Isak ibn Gajjath 570, 12; 576, 130; 177, 134; 177, 142b; 579, 178.
Isak b. Jehuda 570, 7.
Isak Luzatto b. Daniel l. 45 n. 30.
Isak b. Salomo ibn al-Achdab 571, 20.
Israel 577, 132.
Israel b. Josef ha-Levi (Crescas Caslari) l. 2 n. 3, 578, 165.
Israel Nagara (Nadjara) 276, 576, 123.
Jacob, Nathan 1904 S. 243.
Jakob Emden l. 3 n. 5.
Jakob (Rafael) Finzi II, 286.
Jakob, Sohn des Josef Schreiber l. 56 n. 50.
Jakob aus Posen II, 88.
Jakob רקח (Rakkach?) 375.
Jacob Segre II, 368.
Jechiel b. Abraham 574, 81.
Jechiel Kohen b. Moses II, 175.
Jefet b. Jehuda 581, 202, s. II, 472.
Jechiskijja 177, 135.
Jehuda (versch.?) 576, 119; 577, 141.
Jehuda Fasi b. Abun 569, 578, 164b.

Jehuda b. Jakob Zausmer l. 8 n. 19, 578, 160.
Jehuda ha-Levi 375, 567, 568, **570,** 10, 15, 19; **571,** 21, 38; **572,** 43; **574,** 84; **576,** 115, 116b, 118; **577,** 133, 149; **578,** 153, 167; **579,** 174, 184b; **580,** 190; **581.**
Jehuda da Modena II, 176.
Jehuda b. Moses II, 313.
Jehuda ibn Sabbatai II, 173.
Jekutiel b. Jehuda Loeb II, 171.
Jesaià bar Israel II, 363.
Joel Löwe 476.
Jomtob Lipmann Heller II, 285.
Jona (?) 572, 56; 576, 116.
Jonatan 177, 138.
Jonatan b. Jakob II, 284.
Josef 573, 77.
[**Josef** (u. Naftali, Söhne des Israel) Conian] [l. 7 n. 17].
Josef Conzio od. Concio l. 5. n. 8., I, 475.
Josef Corcos II. 178.
Josef al-Kalai 570, 11, 14; 572, 48; 574, 85; 575, 103.
Josef Kimchi **177,** 138b, 139, **567.**
Josef b. Salomo II, 369.
Josef Schalom 374. 579, 183.
Josef Wolf II, 363.
Josua Abraham Calimanni II, 368.
Juda Makkabäus II, 364.
Kalman Kohen Bistritz II, 87.
Kalonymus 278.
Kamminer, Isak l. 45 n. 29.
Kisch H. II, 284.
Koninski M. II, 169.
Korew J. II, 169.
Lasch Josef II, 172.
Leon Sini 476.
Leo de Valentibus l. 3 n. 5.
(**Letteris ?**) l. 9. n. 21.
Levi 571, 31.
Levi Reuben Simlin 277.
Levinsohn Josua II, 367.
Liebermann (Elieser) Sofer 476.
Mai l. 50 n. 35b.
Matthaei, Ad. Rud. Ge. II, 470.
Meir 277.
Meir b. Baruch 579, 175.
Menachem b. Ahron 578, 157.
Menachem (Mendel b. Meschullam) Auerbach II, 363.
Menachem Lonsano 276, 574, 92.
Menachem b. Moses 571, 22.
M—l—r II, 170.
Meschullam 375, 99.
Mohr Abraham Mendel l. 9. n. 21.
Mordechai Ventura l. 5. n. 9.
Moses (versch.) **476, 576,** 121; **579,** 172.
Mose Ahron (Fua?) l. 4. n. 7., **572,** 53; **574,** 95; **576,** 129;

578, 164; **579**, 170, 173; **580**, 191.
Moses b. Elia 572, 54.
Moses Ensheim II, 176.
Moses ibn Esra 568, 581, 202b, 203b.
Moses Ahron Fua l. 4, l, 275.
Moses Glogau b. Zebi Hirsch 475.
Moses Kohen 572, 59. (II, 471).
Mose Kohen aus Corfu l. 8. n. 19., 575, 104.
Moses b. Isak 578, 162.
Moses ha-Levi 578, 168.
Moses Maimonides l. 58. n. 55.
Moses Melammed 579, 171.
Mose Melammed b. Bär Schak l. 7. n. 16.
Mose b. Natanel l. 3 n. 3.
Moses b. Salomo, da Scola Gerundi 575, 100; 580, 195.
Moses Slatki II, 283.
Natan Amram l. 2 n. 3.
Natan (Nata) b. Moses II, 176.
Noach Abr. Ascher Selig b. Chiskijja l. 7 n. 15, II. 362.
Paulus de Burgos l. 9 n. 22.
Pedro (Don) de Alcantara 375.
Pollatschek, Leop. 476.
Rapoport S. J. II, 89.
Reifmann, Jakob II. 177.
Rosée II, 170.
Saadia Gaon II, 178.
Saadi ha-Levi l. 54 n. 43.
Saadia b. Levi Azankut l. 3 n. 4. 574, 86.
Sabbatai 574, 83.
Sabbatai Chabib b. Abischai 570, 17.
Sabbatai b. David Tajjar 375, 570, II. 285.
Sacharja Pugliese 277.
Salomo 580, 194.
Salomo b. Abid 276.
Salomo Dubno 476.
Salomo b. Gabirol l. 10 n. 24., 275, 476, 480 n. 17, 571, 40; 576, 116; 577.
Salomo ha-Levi l. 9 n. 22.
Salomo da Piera II, 173.
Salman Runkel II, 363.
Samuel (versch.) 573, 62; 574, 88 (?)
Samuel Archevolti 579, 179.
Samuel דוליץ aus Erfurt 580, 196.
Samuel (Pheiwesth) b. Jospa Falk Kohen II, 369.
Samuel b. Maggio 580, 192.
Samuel b. Mordechai Poppert l. 7 n. 14; 57, n. 54a, b.
Samson Rausak l. 52 n. 37b.
Saul b. David II, 364.
Schalom 572, 51.
Schalom Cohen II, 369.
Schemaja b. Simeon Zebi Levi II, 171.

Schickart Wilh. II, 470.
Seeb b. Jehuda 575: лкт.
Seeb (Wolf) b. Jehuda Loeb b. Elia 477.
Sarachja ha-Levi 575, 111, 113, 114, 115; 576, 122; 578, 163.
Silberstein Mich. II, 367, 1904 S. 243.
Simcha Arje ha-Levi b. Efraim Fischb. l. 5 n. 9.
Simcha b. Samuel aus Speyer 147.
Simeon b. Isak 571, 27; 574, 89.
Sommerhausen, Zebi Hirsch l. 6 n. 11, II, 470.
Spitz, Jomtob 477, 578, 159.
Steinschneider (Mor.) 275.
Stern Abr. Jakob 477, 481, n. 21.
Vidal (Don) b. Benveniste II, 174.
Weiss II, 169.
Woken, Fr. II, 470.
Wolfsohn, Ahr. II, 88.
Wulff, Meir b. Joseph de II 177.
Zedner, Josef II, 470.
Zunz, L. II, 470.

Am Schluss dieser, mit besonderen typographischen Beschwerden verbundenen Studie, danke ich gerne Frl. Ad. Goldberg für treue Hilfe in der Correctur derselben und in der Ausführung der Register.

Berlin, Ende des J. 1903.

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

III. Bibelwissenschaft.

(Fortsetzung).

Strack, H. L. Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebr. Text mit Anm. u. Wörterbuch herausgegeben (Schriften des Instit. Judaicum in Berlin Nr. 31) Leipzig, A. Deichert Nachf., 1903. (VI u. 74 S.) 8. M. 1.50.

IV. Jüdische Geschichte und Litteratur.

Dubnow (S. M.), Jewish history. Essay in philosophy of history. London, Macmillan, 1903. (182 S.) 8.

Bousset, Prof. Dr. W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, Reuther und Reichard, 1903. (XIV, 512 S.) 8. M. 10.—.

— Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament. Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. (67 S.) gr.-8. M. 1.—.

— Volksfrömmigkeit u. Schriftgelehrtentum. Antwort auf Perles' Kritik »Religion des Judentums im neutest. Zeitalter«. Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. (46 S.) 8. M. —.80.

Güdemann, M., Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung. (Sonderabdruck aus der Monatsschrift). Breslau, W. Koebner 1903. M. 1.—.

Perles, F., Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht. Berlin, W. Peiser, 1903. (VI, 133 S.) 8.

Volz, Paul, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen u. Leipzig, Mohr 1903. gr.-8. M. 7.—.

Albeck, S. משפחות סופרים, Biographien sämmtlicher, in den Talmuden u. Midraschim erwähnter Tanaiten und Amoräer, alphabet. geordnet. T. I [אבא-אבדימי]. Warschau, Selbstverlag, 1903. (112 S.) 8.

Bacher, Prof. Dr. Wilh., Die Agada der Tannaiten. 1. Bd. Von Hillel bis Akiba. Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung. 2. verb. u. verm. Aufl. Strassburg, K. J. Trübner, 1903. (X, 490 S.) gr.-8. M. 10.—.

Braunschweiger, M., Die Lehrer der Mischnah. Ihr Leben und Wirken für Schule und Haus, nach den Quellen bearbeitet. 2. durchgesehene, verbesserte und vermehrte Auflage. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (IX, 319 S.) 8. M. 4.—.

Fiebig, P., Talmud und Theologie. Vortrag. Tübingen, J. C. B. Mohr. (VII, 30 S.) 8. M. —.75.

Fried, Moses, Maimonides' Kommentar zum Traktate Tamid Arabischer Text mit verbesserter hebräischer Übersetzung nebst Anmerkungen. Frankfurt a. M., Verlag von J. Kauffmann, 1903. (15 u. 36 S.) 8.

Kasowski, Ch. J., מבשרת ירושלם. Kurzgefasster Kommentar und Indices zum jerusalemischen Talmud. Heft I. Masechet Berachot. Jerusalem, Druck von M. A. Luncz, 1903. (72 S.) 8.

Marx, A., Seder Olam (Cap. 1—10) nach Handschriften u. Druckwerken hrsg., übersetzt u. erklärt. Inaugural-Dissertation. Berlin, Itzkowski, 1903. (XXXIV, 37 u. 21 S.) 8.

Pereferkowitsch, N., Talmud. Avot de Rabbi Nathan (אבות דרבי נתן) w objejich wersijach s priloženijem Traktata Avot (פרקי אבות). Kritičeski percevod. Petersburg, Sojkin, 1903. (XII, 191 u. 1 S.) gr.-8.

Nissim Gerondi, חדושי רבנו נסים ז"ל. Novellen zum Traktat Aboda Sara, mit Anm. u. d. T. דבק שלמה vom Herausgeber S. Wertheimer. Jerusalem, Druck v. Zuckermann, 1903. (3 31 Bl.) 8.

Rabbinowicz, H., תורת חיים. Hebr. Vorträge f. das Trauerhaus. Nebst Anh.: Hebr. Grabschriften. Nebst dtsch. Übersetzung. Frankfurt a. M., J. Kauffmann. 1902/3. (VI, 59 u. III, 74 S.) gr.-8. M. 2.—.

Ziegler, Ignaz, Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit. Breslau, J. Schottländer, 1903. (XXXII, 453 u. CXCII S.) gr.-8.

Baneth, E. Maimûnis Neumondsberechnung. Teil IV, Cap. XVII bis XIX. (Wissenschaftliche Beilage zum 21. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin) Berlin, 1903. (S. 117—196) 8.

Berliner, A., Beiträge zur Geschichte der Raschikommentare. (S.—A. Aus dem »Jahresbericht des Rabbinerseminars« für 1902). Berlin, Eduard Rosenstein, 1903. (50 S.) 8.

Buber, S., קריה נשגבה, Biographien u. Leichensteininschriften hervorragender Männer, Rabbiner, Gemeindevorsteher und Schriftgelehrter der Stadt Zolkiew. In alphabetischer Reihenfolge geordnet, nebst einem Beitrage zur Geschichte der Juden in Zolkiew. Krakau, Druck von J. Fischer, 1903. (128 S.) 8.

Castelli, David, Gli antecedenti della Cabbala nella Biblia e nella letteratura Talmudica (Abdr. aus »Actes du XIIme Congrès des Orientalistes« T. III, 1899) Turin 1903.

Darewski, J. N., לקורות היהודים בקיוב. Zur Geschichte der Juden in Kiew vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 19. Jahrh. mit Beilagen aus dem Gemeindebuche. Berditschew, Selbstverlag, 1903. (114 S.) 8. M. 2.50.

(Schluss folgt).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht.

Von **H. Vogelstein** (Stettin).

Die Grundzüge des mosaisch-talmudischen Civil- und Kriminalrechtes sind durch die gelehrten Arbeiten Frankels, Saalschützs, Blochs, Leopold Löws und anderer Forscher seit Jahrzehnten der wissenschaftlichen Welt bekannt geworden, auch haben einzelne Teile des weiten Rechtsgebietes wie das Eherecht, die Eidesleistung, der gerichtliche Beweis u. a. besondere Bearbeitungen gefunden. Im folgenden soll über ein abseits gelegenes Kapitel der Rechtswissenschaft, über die Notwehr, nach mosaisch-talmudischem Recht gehandelt und das römische und deutsche Recht in den einschlägigen Bestimmungen zum Vergleich herangezogen werden.

Die hierbei in Betracht kommenden wesentlichsten Fragen sind: Von welchen Grundsätzen lässt sich die mosaisch-talmudische Gesetzgebung bei den Bestimmungen über Notwehr leiten? Wie weit dehnt sie das Recht der Notwehr aus? Welche Anordnungen trifft sie zur Verhütung und Ahndung der Überschreitung der Notwehr?

Zuvor einige allgemeine Bemerkungen über Begriff und Ursprung des Notwehrrechtes.

Notwehr ist das dem Individuum gegen drohendes, durch die Macht des Staates nicht abwendbares Unrecht zu seinem eigenen Schutze oder zum Schutze eines Dritten zustehende Recht der Verteidigung. Im Strafgesetzbuche für das deutsche Reich (§ 53) und im Bürgerlichen Gesetzbuche (§ 227) lautet die Definition: »Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen gegenwärtigen, rechtswidrigen Angriff von sich oder von Anderen abzuwenden«.

Das Recht der Notwehr ist ein Naturrecht; denn es liegt in der menschlichen Natur, sich gegen ein Unrecht zu wehren und, wenn möglich, dieses abzuwenden. Auch wenn kein geschriebenes Gesetz es dem Individuum gestattete, da, wo der Staat ihn nicht zu schützen vermag, sich selbst zu schützen, würde es, seinem Naturtriebe und dem in ihm lebenden Rechtsgefühle folgend, sich gegen seinen Angreifer zur Wehr setzen und ihn an der Ausübung des beabsichtigten Unrechtes zu verhindern suchen. Die Gesetzbücher aller Völker haben dieses natürliche Recht auch anerkannt, und zwar rückhaltlos anerkannt, wo es sich um die Verteidigung des höchsten Gutes des Menschen, um die Verteidigung seines Lebens, handelt, sie unterscheiden sich von einander nur in Betreff des Schutzes des Eigentums und der Ehre und hinsichtlich der Bestimmungen über die Überschreitung der Grenzen der Notwehr. Liszt sagt: »Notwehr ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern, wenn auch in verschiedenem Umfange, als rechtgemässe, nicht nur als nicht strafbare Handlung angesehen worden«[1]).

In der Bibel wird das Recht der Notwehr — ohne dass hierfür ein besonderer Ausdruck angewendet ist — teils mit klaren Worten festgestellt, teils lässt sich durch Schlüsse und Analogien das Recht, Gewalt mit Gewalt abzuwehren, konstruieren.

Am deutlichsten ist diesbezüglich Exod. 22, 1 und 2: »Wenn beim Einbruch der Dieb betroffen und geschlagen (oder erschlagen) wird, so dass er stirbt, ist seinetwegen keine Blutschuld. Wenn aber die Sonne aufgegangen über ihn, so ist seinetwegen Blutschuld«. Hier wird also die Tötung des Einbrechers zur Nachtzeit für straflos erklärt, offenbar weil vorausgesetzt wird, dass auf andere Weise der Eigentümer die Gefährdung und den Verlust seines

[1]) Liszt: Lehrbuch des deutschen Strafrechts, S. 118.

Besitzes nicht verhindern kann, und weil niemand zugemutet wird, eine unrechtmässige Enteignung seiner Habe ruhig mitanzusehen. Bei Tage hingegen wird der beim Einbruche ertappte Dieb voraussichtlich seinen Raub im Stiche lassen und darf darum auch nicht getötet werden[1]).

Auch aus Jer. 2, 34 erhellt, dass der an dem beim Einbruch ertappten Diebe verübte Totschlag als ein Akt der Notwehr angesehen und darum dem Totschläger nicht als Blutschuld angerechnet werde; denn der Prophet wirft dem Volke vor: »Auch an deinen Flügeln hat sich gefunden Blut der Seelen der Armen, der Unschuldigen, nicht am Einbruchsorte habe ich sie (scil. die Blutspuren) gefunden« oder — wie die Stelle auch übersetzt werden kann — »nicht beim Einbruch hast du sie (scil. die Armen) betroffen.« Jedenfalls ist der Sinn dieser Stelle: nicht in der Notwehr ist der Totschlag verübt worden, und darum hat auch der Totschläger Blutschuld auf sich geladen; wäre aber an einem Einbrecher ein Totschlag geschehen, so würde dies als gerechtfertigt anzusehen sein[2]).

[1]) Von den älteren jüdischen Erklärern deuten Samuel b. Meir, Abraham Ibn Esra und Rabbenu Chananel unsere Stelle in diesem dem Wortlaute entsprechenden Sinne; die übrigen schliessen sich der traditionellen Erklärung an, wovon weiter unten die Rede.

[2]) Auch das Gesetz Hammurabis gestattet die Tötung des Einbrechers. Es heisst daselbst § 21: »Wenn ein Mann einen Einbruch in einem Hause macht, verscharrt man ihn, nachdem man ihn getötet hat, vor jener Einbruchsstelle«. Es ist anzunehmen, dass es sich hier nicht um eine von der Gerichtsbehörde zu vollziehende Strafe handelt, sondern um die Wahrung des Eigentumsrechtes seitens des Besitzers, dem die Befugnis zuerkannt wird, den Dieb, der durch Einbrechen der Mauer ins Haus gedrungen ist, zu töten und an der Einbruchsstelle zu verscharren. Denn dieser Fall hat viel Ähnlichkeit mit dem in § 25 angeführten, dass derjenige, der nach Ausbruch eines Brandes in dem brennenden Hause zum Löschen erscheint, aber bei dieser Gelegenheit sich fremdes Gut aneignet, in dieses Feuer geworfen wird. Ebenso wie hier der Eigentümer oder irgend ein anderer beim Brande Anwesender die Strafvollstreckung ausübt — weil es ein Akt der Notwehr ist, und weil infolge der Verwirrung, den eine Feuers-

Sodann ist Leviticus 19, 16 לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ als eine Mahnung zu betrachten, dem Nächsten in Lebensgefahr, also auch wenn sein Leben durch einen Anderen rechtswidrig bedroht ist, beizustehen und ihn nötigenfalls durch Tötung seines Angreifers zu retten[1]).

Auch aus dem Deuter. 22, 27 gebrauchten Ausdruck וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ erhellt die Pflicht oder zum mindesten das Recht, einer einem unsittlichen Angriffe ausgesetzten Person zu Hilfe zu kommen und sie vor der ihr drohenden Schändung durch Anwendung von Gewalt zu schützen.

Das Notwehrrecht ist demnach in der Bibel nicht nur dem Angegriffenen selbst zum Schutze seines Lebens und seines Eigentums eingeräumt und wird in gewissen Fällen bis zur Tötung des Angreifers ausgedehnt, sondern auch Andern wird es zur Pflicht gemacht, den widerrechtlichen Angriff auf den Nebenmenschen abzuwehren.

Der Talmud führt die biblischen Bestimmungen weiter aus, ergänzt sie und bringt sie in ein System. Am ausführlichsten wird hierüber gehandelt im achten Abschnitte des Traktates Sanhedrin[2]), und hier zeigt es sich alsbald, unter welchem Gesichtspunkte der Talmud die Notwehr auffasst. Er betrachtet die gegen den unberechtigten Angriff, gegen das drohende Unrecht anzuwendende Gewalt als gerechte Strafe für den Uebeltäter, von dem er aussagt: נִידּוֹן עַל שֵׁם מוֹמוֹ er wird gerichtet, wegen

---

brunst hervorruft, sich hernach der Tatbestand nicht mehr genau feststellen und die Bestrafung des Schuldigen nicht leicht herbeiführen lässt — ist es auch dem Eigentümer gestattet, den Einbrecher zu töten, der sich ja sonst mit seinem Raube flüchten könnte. Das Verscharren der Leiche am Tatorte soll noch eine Verschärfung der Strafe bedeuten. (Siehe D. H. Müller: Die Gesetze Hammurabis u. s. w. S. 91, und Jeremias: Moses und Hammurabi, S. 25).

[1]) So fassen diese Bibelstelle der Midrasch, Raschi, Samuel b. Meir u. A. auf, während Ibn Esra, Abrabanel und manche neuere Erklärer ihr einen anderen Sinn unterlegen.

[2]) Bab. Talm. Sanhedrin 72 a ff.

dessen, was er tun wollte und was er wahrscheinlich auch getan hätte, wenn er nicht durch den raschen Strafvollzug an der Ausführung seiner bösen Absicht verhindert worden wäre. Allein mit dieser Begründung, die bei בן סורר ומורה anwendbar sein mag, ist bei der Notwehr schlechterdings nicht auszukommen, und der Talmud sieht sich desshalb genötigt, die wichtigsten Grundsätze, die für den Strafvollzug gültig sind, hier preiszugeben und ein Ausnahmerecht zu statuieren, das mit den sonstigen Bestimmungen des Strafrechts in direktem Widerspruche steht. Denn der Akt der Notwehr bringt es mit sich, dass dem, der ein Unrecht zu begehen versucht, oft ein grösseres Leid zugefügt wird, als ihn getroffen haben würde, wenn er seine böse Absicht wirklich ausgeführt hätte, weil die Plötzlichkeit des Angriffes und die Erregung, in welcher der an seinem Leben, an seinem Eigentum, an seiner Ehre Bedrohte sich befindet, zu kräftiger Gegenwehr anspornt und ihn für die zur Selbstverteidigung anzuwendende nötige Gewalt den geeigneten Masstab nicht finden lässt.

Es scheint, dass der Talmud das Princip der Bestrafung nur deshalb für die Notwehr aufgestellt hat, weil sein Gerechtigkeitsgefühl sich dagegen sträubte, die Zufügung von Leid in irgend einer anderen Form als der einer gerechten Strafe zu gestatten, und weil er auf diese Weise die Anwendung von Willkür beim Selbstschutze und die Ueberschreitung der Grenze der Notwehr am wirksamsten zu verhindern hoffte. Aber er verschloss sich doch der Einsicht nicht, dass sich mit dieser Theorie in Wirklichkeit die Sache nicht regeln lässt, und setzte daher die Ausnahmebestimmungen fest, durch die er, ohne das Prinzip völlig aufzugeben, den bei der Notwehr obwaltenden aussergewöhnlichen Umständen gerecht wurde.

Das Recht der Verteidigung des eigenen Lebens ergibt sich nach talmudischer Auffassung aus Exodus 22, 1 und 2, wo der an dem beim Einbruche er-

tappten Dieb verübte Totschlag unter gewissen Voraussetzungen als straflos erklärt wird[1]). Der Talmud fasst nämlich diese Stelle nicht so auf, als ob zum Schutze des Eigentums die Tötung des Diebes erlaubt wäre, — weil das eine zu harte Strafe für den Einbrecher sein würde — sondern lässt sich von folgender Erwägung leiten: חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. »Es ist als feststehend anzunehmen, dass kein Mensch bei ihm drohendem Geldverluste an sich hält«, dass sich vielmehr jeder zur Wehr setzt und sein Eigentum verteidigt. Das weiss auch der Dieb, und wenn er dennoch einbricht, so bekundet er dadurch, dass er entschlossen ist, falls der Eigentümer sich ihm gegenüberstellt, ihn zu töten, und darum hat die Thora diesem das Recht eingeräumt, ihm zuvorzukommen, und den Grundsatz aufgestellt: הבא להרגך השכם להורגו. Der Ausdruck אין לו דמים heisst nach talmudischer Deutung nicht: Der Totschläger hat keine Blutschuld, sondern der Einbrecher hat kein Blut, sein Leben ist verwirkt.

Hierbei machen sich nun zwei verschiedene Ansichten geltend, eine, die das Notwehrrecht der Tötung des beim Einbruche ertappten Diebes auf den Fall beschränkt wissen will, dass mit Gewissheit anzunehmen ist, der Einbrecher werde das Leben des sein Eigentum verteidigenden rechtmässigen Besitzers nicht schonen, und die andere, die dieses Recht dem Eigentümer auch dann zuerkennt, wenn es **zweifelhaft** ist, ob sein Leben durch den Dieb bedroht ist, oder nicht. Die Verschiedenheit stützt sich auf die Deutung der Worte אם זרחה השמש עליו. Uebereinstimmend wird angenommen, dass ihr Sinn nicht ist: »wenn die Sonne aufgegangen, d. h. wenn es Tag ist«, dann wäre ja das Wörtchen עליו überflüssig, denn, so fragt der Talmud, geht die Sonne über ihn allein auf[2])? Es wird daher dieser Ausdruck

---

[1]) אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים: אם זרחה השמש עליו דמים לו.

[2]) וכי השמש עליו בלבד זרחה.

im figürlichen Sinne aufgefasst: wenn es in Betreff seiner »klar ist wie das Sonnenlicht«[1]). Die eine Rezension der Boraitha, die den Einbrecher milder behandelt sehen will, zieht die Worte אם זרחה חשמש עליו noch zu dem ersten Verse, der dann folgendermassen zu übersetzen ist: Wenn beim Einbruche der Dieb ertappt wird . . ., so hat er kein Blut (ist vogelfrei), vorausgesetzt, dass es klar ist wie das Sonnenlicht, scil. שאין לו שלום עמך, dass er nicht Frieden mit dir zu halten, dich nicht zu schonen, sondern im Falle der Gegenwehr dich zu töten beabsichtigt. Die andere lässt die Worte אם זרחה השמש עליו nur für den zweiten Vers gelten, wie sie im Texte stehen, der dann folgenden Sinn gibt: Wenn es dir klar ist wie das Sonnenlicht, dass er keinen Angriff auf dein Leben machen wird (שיש לו שלום עמך), selbst wenn du dich gegen ihn zur Wehr setzest, dass er vielmehr entfliehen und seinen Raub im Stich lassen wird, so hat er Blut, so ist sein Leben zu schonen; hegst du jedoch Zweifel, so brauchst du ihn nicht zu schonen, sondern darfst ihn töten.

Bezeichnenderweise trägt die letztere Ansicht den Sieg davon[2]) und die erstere findet nur insofern Berücksichti-

---

[1]) אם ברור לך הדבר כשמש.

[2]) Zwar wird dies nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt; in der Tosefta (ed. Zuckermandel S. 432) heisst es sogar im Gegenteil: ספק בא להרוג ספק בא לישול ממון אין מצילין אותו בנפשו, aber gleich darauf wird ausgesprochen: כל זמן שאתה יודע שיש שלום הימנו אין מצילין אותו בנפשו was doch nur bedeuten kann: wenn die Gewissheit, dass er nichts Gewaltsames gegen deine Person unternehmen wird, bei dir vorhanden ist, darfst du ihn nicht töten, im zweifelhaften Falle ist jedoch die Tötung erlaubt. In der Wiener Handschrift sowie in den alten Ausgaben der Tosefta steht sogar ausdrücklich: וכל זמן שאין אתה יודע שאין שלום הימנו בין ביום בין בלילה מצילין אותו בנפשו. Ähnlich heisst es auch im Tur Choschen ha-Mischpat (Cap. 425, 6): למיכך אין להורגו אלא כשיודע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו שזה יקום עליו ויהרגנו, aber gleich darauf heisst es: ומיהו כל האדם בחזקת זו ויכול להורגו אלא אי׳כ יודע שהחזיר אוהב לבעל הממון ולא יהרגנו אף אם יעמוד נגדו להציל ממונו. Es wird also stets praesumiert, dass bei dem Ein-

gung, als es dem Sohne nicht gestattet wird, den bei ihm einbrechenden Vater zu töten, es sei denn, dass er von dessen gehässiger Gesinnung gegen ihn überzeugt wäre, weil im zweifelhaften Falle anzunehmen sei, dass das väterliche Erbarmen so stark ist, dass der sein Eigentum verteidigende Sohn keinen Angriff auf sein Leben seitens des Vaters zu befürchten hat. Allen anderen auch durch verwandtschaftliche Bande dem Eigentümer noch so nahe stehenden Personen gegenüber wird die Tötung des beim Einbruchsdiebstahl Ertappten für statthaft erklärt, und es macht keinen Unterschied, ob der Einbruch bei Tage oder bei Nacht verübt wird. Auch ist es nicht gerade erforderlich, dass der Dieb durch gewaltsames Oeffnen oder Durchbohren einer Tür ins Haus gedrungen ist; auch wenn er sich auf das Dach, in den Vorhof oder auf einen eingehegten Platz eingeschlichen hat, stets darf praesumiert werden, dass er zur Erreichung seines Zweckes auch vor der Tötung des Eigentümers nicht zurückschrecken würde, er ist darum als »Verfolger« oder »Angreifer« (רודף) zu betrachten, und seine Tötung ist gestattet[1]).

Da nun aber hinsichtlich des רודף kein Unterschied zu machen ist zwischen einem Erwachsenen und einem Unmündigen — denn der Grundsatz חבא להורגך findet naturgemäss an dem Fehlen der Strafmündigkeit oder Zurechnungsfähigkeit keine Schranke — darf auch der Unmündige, beim Einbruch ertappt, getötet werden, und da ferner, wie weiter unten dargetan wird, einem jeden die Pflicht obliegt, Andere vor Lebensgefahr zu schützen, beziehungsweise ihnen in Gefahr beizustehen, so hat jeder, der den Einbrecher ertappt, auch wenn er nicht selbst der Eigentümer ist, das Recht ihn zu töten.

---

brecher die Absicht des tätlichen Widerstandes, der bis zur Tötung des Eigentümers gehen würde, vorhanden ist, es sei denn, dass sichere Anzeichen vom Gegenteil vorliegen.

[1]) Sanhedr. a. a. O.

Einer Verwarnung bedarf es nach einigen Gesetzeslehrern gar nicht, nach anderen ist ein einfacher Hinweis auf das Verbotene der beabsichtigten Freveltat und auf die hierfür zu erwartende Strafe wohl erforderlich, aber es ist nicht nötig, dass der Verbrecher die Verwarnung annimmt und trotzdem von seiner Tat nicht ablassen zu wollen erklärt; auch macht die Unterlassung der Verwarnung denjenigen, der den Einbrecher tötet, nicht strafFällig, denn es gilt im allgemeinen der Grundsatz: מתתרתו זו היא התראתו »der Einbrecher ist durch den Einbruch und das gewaltsame Eindringen schon genügend auf das Unerlaubte seiner Handlungsweise hingewiesen«, und dieser Grundsatz ist nach der Meinung hervorragender Decisoren, so vor allem des Maimonides[1]), selbst dann anzuwenden, wenn der Dieb, auch ohne direkt Einbruch verübt zu haben, auf dem Dache, dem Vorhofe u. s. w. beim Begehen eines Diebstahls betroffen wird.

Nur wenn jemand in einem nicht zum Wohnhause gehörigen eingefriedeten Raum, wie z. B. in einer Hürde, oder einem zum Aufenthalte des Viehes bestimmten Rondel, oder im Garten, oder auf dem Felde beim Diebstahl ergriffen wird, darf er nicht getötet werden. Denn — so wird angenommen — er hat den Besitzer oder irgend eine andere Person nicht daselbst vermutet, hat also auch nicht die Absicht gehabt, den sich ihm Entgegenstellenden zu töten, er wird vielmehr, sobald er sich wider Erwarten ertappt sieht, schleunigst die Flucht ergreifen und seinen Raub im Stiche lassen, er gilt daher nicht als Verfolger oder Angreifer, sondern als gewöhnlicher Dieb, an dem die Todesstrafe nicht vollzogen werden darf. Ebenso ist die Tötung des Diebes, etwa durch einen auf ihn abgegebenen Schuss oder Steinwurf, verboten, wenn derselbe sich mit dem gestohlenen Gute bereits aus dem Hause, von dem Dache u. s. w. entfernt hat, oder wenn er, ohne seinen

[1]) Maimonides, Mischne Thora, Hilchoth Geneba 9, 8.

(scil. der Dieb) den Beutel genommen und sein Antlitz gewandt, um hinauszugehen, und ist auch fortgegangen, und er (scil. der Eigentümer) stellt sich ihm entgegen und erschlägt ihn, so wird der Totschläger nicht umgebracht. Was ist der Grund für diese Ansicht des R. Hunna? Die Schriftstelle כי יחם לבבו[1]). Hieraus scheint hervorzugehen, dass die Tötung des Diebes in diesem Falle nach R. Hunna als ein Unrecht zu betrachten ist, dass aber der Totschläger dennoch straflos bleibt, weil die Erregung über den Vermögensverlust, den er durch den Dieb erleidet, ihm als Entschuldigung dient.

Maimonides[2]) erwähnt noch einen besonderen Fall, der die Tötung des Diebes ausschliesst, von dem im Talmud nicht die Rede ist, nämlich »wenn Menschen oder Zeugen ihn umgeben«. Unter Menschen im Gegensatze zu Zeugen scheint er eine Anzahl von Personen zu verstehen, deren Anwesenheit den Dieb veranlassen muss, von einem gewaltsamen Angriff auf den Besitzer, dem die Anderen voraussichtlich zu Hilfe kommen würden, abzustehen. Unter Zeugen hingegen versteht er Personen, die den Dieb kennen und seine Verurteilung zum Schadenersatz und zur gesetzlichen Busse erwirken können; denn in diesem Falle wird der Dieb vermutlich seinen Raub im Stiche lassen, weil er ja sonst das Doppelte des Wertes des gestohlenen Gegenstandes zu erstatten hat, und für den Eigentümer fällt die Praesumption אין אדם מעמיד עצמו על ממונו weg, denn er darf ja, wenn der Dieb wider Erwarten dennoch sich von seinem bösen Vorhaben nicht abschrecken lässt, mit Sicherheit auf die Wiedererlangung seines Eigentumes rechnen.

Diese Bestimmung des Maimonides stützt sich auf die Uebersetzung des Targum Onkelos, welche die Worte אם זרחה השמש עליו also wiedergibt: אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי.

[1]) Deuter. 19, 6.

[2]) Maim. a. a. O. 9, 11.

der Dieb die Rückgabe des gestohlenen Gutes verweigert, sich vielmehr mit Gewalt im Besitze des geraubten Gegenstandes erhalten will, darüber spricht sich weder der babylonische Talmud, noch irgend einer der Decisoren aus, und es dürfte schwer sein, zu entscheiden, ob der rechtmässige Eigentümer sich mit Gewalt, d. h. nötigenfalls durch Tötung des Diebes sein Eigentum sichern darf, oder ob er ruhig zusehen muss, wie jener mit dem Raub davongeht. Für die erstere Ansicht könnte man geltend machen, dass durch die Weigerung der Zurückgabe des gestohlenen Gutes seitens des Diebes die Absicht kund gegeben wird, sich auf alle Fälle den Raub zu sichern, wenn nicht anders, so durch Tötung des Eigentümers, sodass man ihn als Verfolger oder Angreifer zu betrachten hätte; für die letztere Ansicht spricht der Umstand, dass der Dieb den Ort der Tat bereits verlassen, und dass der Eigentümer sich durch die Verfolgung des Einbrechers selbst in Gefahr gebracht hat, aber durch Zurückweichen und Preisgebung seines Eigentums sich derselben entziehen kann.

Im jerusalemischen Talmud wird freilich eines solchen Falles Erwähnung getan, da heisst es diesbezüglich:[1] »R. Chijah stellt den Grundsatz auf: An der Einbruchsstelle hat er (der Dieb) kein Blut, ausserhalb derselben hat er Blut. R. Simon ben Jochai hingegen sagt: Auch ausserhalb der Einbruchsstelle hat er kein Blut, weil dem Menschen das Geld so lieb ist wie das Leben, und wenn der Dieb sieht, dass er ihm das Geld abnehmen will, dann macht er sich über ihn her und erschlägt ihn.» Das heisst also: Da der Eigentümer der Gefahr ausgesetzt ist, von dem Diebe, dem er den Raub wieder abnehmen will, getötet zu werden, darf er ihm zuvorkommen und durch Tötung des Diebes sein Eigentum retten. Eine vermittelnde Stellung nimmt daselbst R. Hunna ein, er sagt: »Hat er

[1]) Jerus. Talm. Sanhedrin 8, 8.

so, sondern der Ausdruck: »Wenn die Sonne über ihn aufgegangen« soll in der Tat einen Unterschied machen zwischen Tag und Nacht, so dass er, wenn er den Dieb bei Tag erschlägt, schuldig, und wenn des Nachts, straffrei ist? Um diese Auffassung zu verhüten, sagt die Schrift in dem Kapitel, das von der Vergewaltigung einer verlobten Jungfrau handelt: »Dem Mädchen sollst Du nichts tun«. Denn durch den Vergleich, den die Bibel hierbei zwischen dem Mörder und dem an der verlobten Jungfrau verübten Ehebruch anstellt, wird für beide Verhältnisse eine Lehre entwickelt: Wie bei der verlobten Jungfrau kein Unterschied gemacht wird zwischen Tag und Nacht, so auch sollst du bei dem Mörder keinen Unterschied machen zwischen Tag und Nacht; und wie der von dem Mörder Bedroh te straflos ist, wenn er dem Mörder zuvorkommt und ihn tötet, so ist auch das Mädchen straflos, das, um der Schändung zu entgehen, den Angreifer tötet; und wie endlich das Mädchen, das den Ehebrecher tötet, obwohl Menschen zugegen sind, die ihm (dem Mädchen) helfen können, strafbar ist — denn es heisst: ומושיע אין לה, woraus zu schliessen, dass, wenn Helfer da sind, sie ihn nicht töten darf — ebenso ist auch der strafbar, der den Mörder tötet, obwohl Helfer ihm zur Seite stehen.

Nur Abraham ben David[1]) kann sich nicht dazu verstehen, den Wortsinn der Bibelstelle אם זרחה השמש עליו zu Gunsten der bildlichen Erklärungsweise aufzugeben, und behauptet daher, dass nur der bei Nacht beim Einbruche betretene Dieb getötet werden dürfe, denn bei diesem sei die Voraussetzung gerechtfertigt, dass er im Falle des Widerstandes seitens des Eigentümers diesen töten würde, und dass er diese Absicht schon von vornherein hege, da er ja weiss, dass zur Nachtzeit die Hausinsassen in der Regel

[1]) Siehe השגת הראב"ד zu Maimonides Mischne Torah, Hilchoth Genebah 9, 8.

zu Hause sind. Der Dieb jedoch, der bei Tage einbricht, setzt die Anwesenheit des Besitzers gar nicht voraus und hegt die Absicht, falls dieser oder ein anderer Mensch sich wider Erwarten zeigen sollte, alsbald zu fliehen; er hat es also nur auf Diebstahl, nicht aber auf Mord abgesehen und darf daher nicht getötet werden[1]).

Allein der Widerspruch Abrahams ben David ändert nichts an der Sache[2]), es bleibt bei der talmudischen Deutung, dass auch bei Tage die Tötung des einbrechenden Diebes gestattet ist, wenn anzunehmen ist, dass er den zur Verteidigung seines Eigentums herbeieilenden Besitzer töten werde, und diese Annahme ist, wie bereits bemerkt worden, stets vorhanden, wenn nicht das Gegenteil erwiesen ist, wenn es nicht feststeht, dass der Dieb gegen den von ihm zu bestehlenden Eigentümer freundschaftliche Gesinnungen hegt, die ihn von einem tätlichen Angriff auf das Leben desselben zurückhalten.

Die Notwehr zum Schutze des eigenen Lebens ist also nach talmudischem Rechte im ausgedehntesten Masse gestattet, und ebenso verhält es sich mit der Notwehr zur Errettung eines Anderen. Ja, diese ist nicht nur gestattet, sondern geboten, und wer unterlässt, einen Menschen, den ein anderer in der Absicht ihn zu töten verfolgt, zu retten und wenn es nicht anders möglich ist, durch Tötung des Verfolgers zu retten, macht sich, — so

---

[1]) Auch Rabbenu Chananel huldigt in seinem Pentateuchkommentar dieser Ansicht.

[2]) Die Bemerkung Abrahams b. David, dass kein Bibelvers seines einfachen Wortsinnes entkleidet werden dürfe, fertigen der Maggid Mischneh und der Beth Joseph (siehe Maim. a. a. O., und Tur Choschen ha-Mischpat, Kap. 425) mit der Frage ab, was dieser denn mit den Stellen וקצותה את כפה (Deuter. 25, 12), oder עין תחת עין (Exod. 21, 24 und an anderen Stellen), oder וגם בעליו יומת (Exod. 21, 29), die doch alle entgegen dem einfachen Wortsinne gedeutet werden, anfangen wolle.

entscheidet Maimonides[1]) — der Uebertretung des Verbotes לא תעמד על דם רעך[2]) sowie des Verbotes לא תחוס עינך[3]) und der Nichtbefolgung des Gebotes וקצתה את כפה[4]) schuldig. Er fügt hinzu: Obwohl die Strafe der Geisselung wegen Uebertretung dieser Gebote nicht erfolgt, weil sie nur Unterlassungssünden sind (מכני שאין בהן מעשה), so sind es doch gar schwere Sünden (חמורים הם).

Der Talmud leitet die Verpflichtung, den Nebenmenschen aus Todesgefahr zu retten, noch aus anderen Bibelversen ab, aus dem Satze והשבתו לו[5]), den er, da er eigentlich überflüssig ist — denn es heisst ja schon im vorhergehenden Verse השב תשיבם לאחיך — also deutet: השב את גופו לעצמו »bringe ihm seinen Körper zurück«, d. h. sorge dafür, dass der Körper ihm nicht verloren gehe; sodann aus dem Satze: שפך דם האדם באדם דמו ישפך[6]), den der Talmud also auffasst: »Wer das Blut eines Menschen vergiesst (oder vergiessen will), wegen des Menschen soll sein Blut vergossen werden«, d. h. wie Raschi noch deutlicher sich ausdrückt, »wegen der Rettung eines Menschen, der verfolgt wird«. Aus dem Verbote לא תעמד על דם רעך wird ausserdem noch die Verpflichtung abgeleitet, zur Rettung des Lebens des Nächsten auch das eigene Vermögen zu opfern, resp. für Geld Leute zu mieten, die den in Lebensgefahr Befindlichen aus der Gefahr befreien[7]).

---

[1]) Maim. Hilchoth Rozeach 1, 14 und 15.

[2]) Levitic. 19, 16.

[3]) Deuter. 19, 21 und 25, 12.

[4]) Deuter. 25, 12.

[5]) Deuter. 22, 2.

[6]) Genes. 9, 6.

[7]) Wie es seitens des Geretteten hinsichtlich der von einem Anderen zu seiner Rettung gemachten Auslagen zu halten, ob er zum Ersatz desselben verpflichtet sei oder nicht, geht aus dem Talmud selbst nicht direkt hervor; Rabbenu Ascher legt in seiner Erklärung zu Sanhedrin 73a ihm diese Verpflichtung auf und sagt: והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא דאין אדם מחויב להציל נפש חברו בממונו היכי דאית

Besonders häufig aber wird vom Talmud die schon erwähnte Bibelstelle, die den in ehebrecherischer Absicht vollführten Überfall auf eine verlobte Jungfrau behandelt, herangezogen, um aus ihr den Beweis herzuholen, dass ein jeder verpflichtet ist, dem von einem Mörder Bedrohten beizustehen und, wenn dessen Rettung auf andere Weise nicht möglich ist, den Mörder zu töten. Dort heisst es nämlich: »Wenn der Mann das verlobte Mädchen auf dem Felde getroffen, sie bewältigt und ihr beigewohnt hat, so sterbe der Mann allein. Dem Mädchen aber sollst du nichts tun, an dem Mädchen ist keine Todesschuld; denn gleichwie ein Mann sich aufmacht über seinen Nächsten und ihn ermordet, so verhält sich diese Sache; denn auf dem Felde hat er sie getroffen, das verlobte Mädchen schrie, aber kein Helfer war für sie da«. Aus den letzten Worten ואין מושיע לה geht nach talmudischer Deduction hervor, dass, wenn ein Helfer da ist, dieser ihr auf jede nur mögliche Weise helfen muss (הא יש מושיע בכל דבר שיוכל להושיע), also auch durch Tötung des Angreifers, und durch den Zusatz כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה werden die beiden Fälle, Mord und Ehebruch, in Bezug auf die Abwehr gleichgestellt, so-

ליה ממון לניצול. Er stützt sich hierbei wohl auf den talmudischen Grundsatz (Baba kamma 117b) דאסור להציל את עצמו בממון של חברו und folgert mit Recht: Wenn der in Lebensgefahr Befindliche sich nicht auf Kosten eines Andern retten darf, ihm vielmehr den Schaden, den er ihm behufs seiner eigenen Rettung zugefügt hat, ersetzen muss, so ist er auch verpflichtet, seinem Retter die von diesem gemachten Auslagen zu ersetzen. Durch den Zusatz היכי דאית ליה ממון לניצול wollte Rabbenu Ascher aber ausdrücken, dass die Rücksicht auf Wiedererlangung seiner Auslagen für den Retter nicht bestimmend sein darf, dass er vielmehr, auch wenn er weiss, dass er wegen Armut des Verfolgten seine Auslagen nicht wieder erhalten wird, das Rettungswerk ausüben muss. Mit dieser Entscheidung erklären sich die übrigen Decisoren einverstanden (Tur Choschen ha-Mischpat Kap. 426). Siehe auch: Rahmer, »Meine erste Preisarbeit« im jüdischen Literaturblatt, Jahrgang 1903, Nr. 4 ff.

dass auch hinsichtlich des Mörders der Grundsatz von יש מושית in vollem Umfange Anwendung findet.

Da der Verfolgte und an seinem Leben Bedrohte durch Aufopferung des Lebens des Verfolgers gerettet werden muss, so darf, ja, soll auch das Kind im Mutterleibe, das bei einer schweren Entbindung das Leben der Mutter gefährdet, zu deren Rettung getötet werden. Denn es wird als רודף betrachtet, und beim רודף gibt es ja keinen Unterschied zwischen גדול und קטון, da gilt stets der Grundsatz von הבא להורגך. Ist aber das Kind schon als lebend oder geboren zu betrachten, d. h. יצא ראשו, oder, wie es an einer anderen Stelle heisst: יצאו רובו, dann darf es zur Rettung der Mutter nicht getötet werden, weil man ein Leben wegen eines andern nicht aufopfern darf, (לפי שאין דוחין נפש מפני נפש) und auf die Frage, warum das Kind geschont werden muss, da es doch als רודף zu betrachten ist, dem gegenüber es keine Schonung gibt, antwortet der Talmud שאני התם דמשמיא קא רדפי לה[1]). Maimonides[2]) drückt sich in Beantwortung dieser Frage etwas anders aus, er sagt וזהו מבעו של עולם. Durch beide Antworten soll der Gedanke wiedergegeben werden, dass das Kind nicht aus eigenem Antrieb das Leben der Mutter in Gefahr bringt und daher nicht im vollen Sinne des Wortes als רודף zu betrachten ist, weshalb das Verfahren gegen רודף nur für den Fall und nur so lange zur Anwendung kommt, als das Kind noch nicht als ein lebendes Wesen gilt; sobald es aber das Licht der Welt erblickt hat, muss dem Grundsatze, dass das Leben eines Unschuldigen nicht zur Rettung eines andern aufgeopfert werden darf, Rechnung getragen werden.

Durch die mehrfache Erwähnung der Gleichstellung des zum Zwecke der Vergewaltigung auf eine verlobte Jungfrau gemachten Überfalles mit einem Mordversuche

[1]) Sanhedr. a. a. O.

[2]) Maim. Hilchoth Rozeach, Kap. 1, 9.

haben wir bereits dargetan, dass nach biblisch-talmudischem Recht die Notwehr auch zur Wahrung der Ehre, oder richtiger der Keuschheit, gestattet, ja geboten ist, aber sie wird diesbezüglich beschränkt auf unsittliche Attentate auf die verlobte Jungfrau — d. h. auf die bereits einem Manne angetraute, aber von ihm noch nicht heimgeführte Ehefrau — auf Päderastie (משכב זכר) und auf solche an Menschen versuchte Unsittlichkeiten, die entweder mit der göttlichen Strafe des Kareth (כרת), oder mit der Todesstrafe durch das Gericht bedroht sind, wird also nicht als statthaft erklärt zur Verhütung irgend einer andern Art von Unkeuschheit wie z. B. beim Angriff auf eine ledige, nicht verlobte Jungfrau. Der Talmud führt zur Begründung seiner Auffassung an, dass an der betreffenden Bibelstelle (Deuter. 22, 23—27) durch die Wiederholung des Wortes נערה, das aber immer נער ohne ה geschrieben ist, der unsittliche Angriff auf ein männliches Individuum — nach dem Kethib — und der Angriff auf eine verlobte Jungfrau — nach dem Keri — auf eine und dieselbe Stufe gestellt, dass also beide durch Tötung des Angreifers abgewehrt werden sollen, dass ferner das in dem Satze אין לנער חטא מות vorkommende Wort חטא solche sittliche Versündigungen, an Menschen versucht, in sich schliesse, die der Strafe der Ausrottung (des Kareth) unterliegen, während das Wort מות den Hinweis auf diejenigen Keuschheitsverletzungen enthalte, die mit gerichtlicher Todesstrafe geahndet werden[1]).

Bei anderen unsittlichen Überfällen gestattet der Talmud die Tötung des Angreifers zur Abwehr des Verbrechens nicht, augenscheinlich weil ihm die Strafe der Tötung — und als Strafe will er doch wenigstens im Prinzip

---

[1]) Sanhedr. 73a נער זה זכר, נערה זו נערה המאורסה, חטא אלו חייבי כריתות, מות אלו חייבי מיתות בי"ד. Es wird daselbst freilich die Wiederholung des Wortes נער auch noch anders gedeutet, aber jedenfalls bleibt das Notwehrrecht der Tötung des unsittlichen Angreifers auf die oben erwähnten Fälle beschränkt.

die gewaltsame Abwendung der Gefahr aufgefasst wissen — im Verhältnis zu dem Verbrechen zu gross dünkte.

Freilich wird dieses Prinzip, das sich, wie bereits dargetan wurde, nicht strikte durchführen lässt, durch die Bestimmung durchbrochen, dass die Tötung des Angreifers auch da, wo sie gestattet und sogar geboten ist — nämlich bei einem Mord- und Ehebruchsversuche u. dergl. — nur als das äusserste Mittel zur Rettung des Bedrohten angewandt werden darf, nicht aber, wenn auf andere Weise, etwa durch blosse Verwundung, durch Verstümmelung eines Gliedes des Verfolgers die Retttung herbeigeführt werden kann. Wenn der Verbrecher die Todesstrafe verdient hat — nach dem Grundsatze נידון על שם סופו — so müsste sie eigentlich auch in dem Falle an ihm vollzogen werden dürfen, wenn das von ihm beabsichtigte Verbrechen durch eine minder strenge, rasch erfolgende Ahndung verhindert werden kann; denn, so fragen wir, warum soll er einer milderen Behandlung sich erfreuen, als er wegen seiner bösen Absicht, in deren Ausführung er schon begriffen war, verdient hat? warum soll es demjenigen, der das Verbrechen verhüten will, verwehrt sein, ihn zu töten? Ja, warum soll dieser gar selbst des Todes schuldig sein, wenn er den Verfolger, den er durch Verstümmelung eines Körperteiles hätte unschädlich machen können, getötet hat? In der Boraitha[1]) heisst es aber ausdrücklich: Wer einen Verfolger verfolgt, um ihn zu erschlagen, obwohl er durch Verstümmelung eines Körperteils ihn hätte unschädlich machen können, wird deswegen umgebracht. Zwar wird diese Behauptung nur als Meinung eines Einzelnen, als Meinung des R. Jonathan Sohnes Sauls hingestellt, aber sie wird nicht bekämpft und die Decisoren eignen sich dieselbe an. So sagt Maimonides: »Jeder, der einen Andern retten kann dadurch, dass er dessen An-

[1]) Sanhedr. 74a.

greifer eines Glieds beraubt, sich aber diese Mühe nicht gibt, sondern ihn tötet, vergiesst Blut und verdient den Tod, aber das Gericht verhängt die Todesstrafe über ihn nicht«[1]). Maimonides will also seiner Ansicht dahin Ausdruck geben, dass der Betreffende zwar des Todes schuldig ist, dass aber die Strafe aus gewissen Gründen an ihm nicht vollzogen werden kann. Welcher Art diese Gründe sind, sagt er nicht, und der Verfasser des Tur[2]) bemerkt hierzu: Ich verstehe nicht, warum das Gericht, da er des Todes schuldig ist, ihn nicht töten soll. Jehuda Rosanes[3]) meint, die Todesstrafe könne deshalb nicht verhängt werden, weil eine regelrechte Verwarnung und deren Annahme durch den Verwarnten hier nicht möglich ist, da ja der Verfolger des Verfolgers eigentlich nicht die Ermordung des Letzteren, sondern die Rettung des Verfolgten beabsichtigt, und der Verwarner ihn daher auch nicht vor der Tötung warnen konnte[4]).

Es lässt sich vielleicht auch Maimonides so interpretieren, dass er die Verhängung der Todesstrafe deshalb ausgeschlossen sehen will, weil der Beweis schwer zu erbringen ist, dass bei der zur Rettung des Verfolgten gebotenen Eile und bei der begreiflichen Aufregung, die sich eines Menschen bemächtigt, wenn er Zeuge eines Attentats auf das Leben oder die Sittlichkeit seines Nächsten ist, die zu einer gerichtlichen Verurteilung erforderliche Ueberlegung im vollen Masse vorhanden war.

Jedenfalls aber — darin stimmen alle überein — ist die Tötung eines Verfolgers v e r b o t e n, wenn auf andere

---

[1]) Hilchoth Rozeach 1, 13.

[2]) Tur Choschen ha-Mischpat Kap. 425, 4.

[3]) משנה למלך zu Maim. a. a. O.

[4]) Rabbenu Ascher spricht mit klaren Worten aus, dass die Ansicht R. Jonathans massgebend sei, da an einer anderen Stelle (Sanhedr. 49a) der Talmud sie als gültige Norm annimmt: והלכתא כיונתן בן שאול דסוניא דשמעתין כוותיה במי נמסר הדין נבי עובדא דאבנר ויואב.

Weise die Rettung des Verfolgten bewirkt werden kann, ein vollgültiger Beweis, dass der Akt der Notwehr, d. h. die gewaltsame Abwehr eines unberechtigten und unerlaubten Angriffes, nicht ausschliesslich von dem Gesichtspunkte der dem Angreifer gebührenden Strafe aus beurteilt wird, sondern dass der Schutz des Verfolgten als das wichtigste Moment hierbei in Betracht kommt, und dass daher unabhängig von der Frage, ob der Angreifer eine schwerere Strafe v e r d i e n t hat, nur so viel Gewalt gegen ihn angewandt werden darf, als zum Schutze des Bedrohten erforderlich ist.

Bezeichnend für die talmudische Auffassung der Notwehr zum Schutze des Lebens und zur Verhütung ehebrecherischer oder blutschänderischer Angriffe ist der hierfür gebrauchte Ausdruck מצילין אותן בנפשן: »man rettet sie mit ihrem Leben«, d. h. man bewahrt sie vor der schweren Sünde, die zu begehen sie willens sind, indem man ihr Leben vernichtet. Darnach scheint es also, als ob nicht sowohl der Schutz der bedrohten Person als vielmehr die Behütung eines Menschen vor der Ausübung eines schweren Verbrechens durch die Tötung des Angreifers bezweckt werde. Nun müsste, wenn dieser Grundsatz konsequent durchgeführt würde, bei jedem schweren Verbrechen, auch wenn dadurch das Leben oder die Ehre eines Menschen nicht gefährdet ist, ebenso verfahren werden, und einige Gesetzeslehrer wollen in der Tat auch, dass man der Anbetung von Götzen sowie der Entweihung des Sabbath durch Tötung des Uebeltäters vorbeuge, aber sie dringen mit ihrer Ansicht nicht durch. Der Talmud und die Decisoren beschränken die Pflicht und das Recht, ein Verbrechen nötigenfalls durch Tötung des zu seiner Ausübung Entschlossenen zu verhüten, oder ihn durch Vernichtung seines Lebens vor dem Verbrechen zu bewahren, auf Mordversuch und die erwähnten unsittlichen Attentate, durch die anderen Personen gegen ihren Willen

eine Schande oder grobe Ehrverletzung zugefügt wird. Es ist also im Grunde genommen, wenn es auch nicht direkt ausgesprochen wird, doch der Schutz der durch einen Gewaltakt bedrohten Person das entscheidende Moment, das dem Bedrohten selbst oder dem Zeugen der beabsichtigten Freveltat das Recht einräumt, durch Anwendung von Gewalt die Freveltat zu verhindern, während jedes andere noch so schwere Verbrechen, durch welches aber Leben und Ehre eines Menschen nicht gefährdet ist, nicht durch Tötung des Frevlers verhindert werden darf — abermals ein Beweis, dass nicht der Gesichtspunkt der Bestrafung, sondern der der Verteidigung des in Not befindlichen Nebenmenschen für die diesbezügliche Gesetzgebung von bestimmendem Einflusse gewesen ist.

Gleichwohl wird an der Fiction, dass die Tötung des eine andere Person in mörderischer, ehebrecherischer oder blutschänderischer Absicht Verfolgenden die gerechte Strafe für sein beabsichtigtes Verbrechen ist, (דין על שם סומו) festgehalten, und der Tur[1]) bemerkt ausdrücklich: Obwohl wir jetzt die peinliche Gerichtsbarkeit nicht mehr ausüben, d. h. in den Fällen nicht, in denen ein Gerichtshof und Zeugen zur Aburteilung erforderlich sind, so werden doch diejenigen, die ohne Mitwirkung eines Gerichtshofes zu töten sind, auch jetzt noch g e r i c h t e t, und diese sind: wer einen Anderen in mörderischer Absicht verfolgt, selbst wenn er (der Angreifer) ein Unmündiger ist, und wer einen ehebrecherischen und blutschänderischen Angriff macht u. s. w.[2]).

[1]) Tur Choschen ha-Mischpat, Kap. 425.

[2]) Nur Ezechiel Landau (נודע ביהודה מהדורא תניינא, חלק חדש שאלה סי) will es in der Tat nicht gelten lassen, dass die Fälle, in denen der Satz Anwendung findet מצילין אותן בנפשן, als Strafe zu betrachten seien; »denn, so sagt er, straft man denn einen Unmündigen? In der ganzen Thorah hören wir doch nichts von der Bestrafung eines Unmündigen, und dennoch wird auch auf ihn der Grundsatz מצילין בנפשו angewendet; daraus ist zu schliessen, dass in diesen

Selbstverständlich sind alle zur Verteidigung des Lebens oder zur Abwendung eines Angriffes auf die Keuschheit erlaubten oder gebotenen Gewaltakte nur so lange gestattet, als die Bedrohung oder Verfolgung dauert. Lässt der Verfolger von seinem bösen Vorhaben ab, oder hat er es bereits ausgeführt, so besitzt kein Privatmann das Recht, ihn für seine Absicht oder deren Ausführung zu strafen und die Untat zu rächen[1]), und nur das Gericht kann im ordentlichen Verfahren ihn aburteilen. Denn da die Verfolgung des Verfolgers nur zur Verhütung des Verbrechens und zur Rettung des Verfolgten geschieht, so wird sie durch das Ablassen jenes von der beabsichtigten bösen Tat überflüssig und ist nach vollbrachter Tat zweckwidrig, und derjenige, der sich trotzdem an dem Verfolger vergreift, macht sich strafbar.

Wenn Maimonides (Hilchoth Rozeach 1, 7) die Pflicht, den Verfolgten, den ein Anderer töten will, nötigenfalls durch Tötung des Verfolgers zu retten, durch die Worte erläutert »obwohl dieser (scil. der Verfolger) den Totschlag noch nicht ausgeführt hat«, so will er damit nicht sagen, dass er, wenn er den Verfolgten bereits erschlagen hat, nun umso gewisser von dem Zeugen der Freveltat erschlagen werden solle, sondern er will nur hervorheben, dass das gewöhnliche Strafrecht, das nur die Ausführung der bösen Absicht mit der vollen Strenge ahndet, hier nicht Geltung hat, dass vielmehr hier eine Strafe eintritt, die der Uebeltäter nicht, oder doch noch nicht verdient, da er ja möglicherweise im letzten Augenblicke sein böses Vorhaben

---

Fällen von Bestrafung nicht die Rede sein kann« (אלא ודאי שאין הצלה בנפשו בתורת עונש). Übrigens wird auch mehrmals im Talmud und in den Codices der Ausdruck מצילין בנפשן anders als in dem oben angegebenen Sinne: »man rettet die Übeltäter vor der schweren Sünde mit ihrem Leben« aufgefasst, ihm vielmehr der Sinn untergelegt: man rettet den Verfolgten mit dem Leben des Verfolgers הציל אותה בנפשו oder הציל דמה בדמו.

[1]) Sanhedr., Maim. a. a. O., siehe auch Sifre zu Numeri 35, 12.

aufgeben konnte; aber zur Rettung des Verfolgten hat die h. Schrift dieses strenge Verfahren gegen den Verfolger angeordnet. Mit anderen Worten: Maimonides behauptet, dass die Tötung des Verfolgers nicht eigentlich als Strafe, sondern als Notwehr aufzufassen sei, und dass ihm deshalb, da es sich darum handelt, ein widerrechtlich bedrohtes Menschenleben aus seiner Hand zu retten, mehr Weh zugefügt werden darf, als er einem Andern zugefügt hat [1]).

Ob auf den Wunsch der in unkeuscher oder ehebrecherischer Absicht verfolgten Person der Versuch, sie mit Aufopferung des Lebens ihres Verfolgers oder durch dessen Verwundung zu retten, aufzugeben ist, oder nicht, darüber sind die Gesetzeslehrer nicht einig [2]). R. Jehuda will in diesem Falle die Tötung nicht gestatten, weil er von der Ansicht ausgeht, die Thora hätte nur deshalb die Tötung des eine verlobte Jungfrau unsittlich Verfolgenden geboten, weil anzunehmen ist, dass sie den eigenen Tod der Schändung vorziehen würde. Also geschähe die Tötung des Verfolgers dem Grundsatze gemäss: das Leben des Unschuldigen ist durch Vernichtung des Lebens des Angreifers zu retten (הצל את דמה בדמו); wenn sie aber selbst sagt: הניחו לו שלא יהרגנה »Lasset ihn«, und zwar sagt sie es, weil sie fürchtet, er könnte sie sonst, wenn man ihn an der Befriedigung seiner bösen Lust verhindert, im Zorne umbringen, so hat sie damit erklärt, dass sie nicht bereit ist zu sterben, um der Schändung zu entgehen (לא מסרה נפשה לקטלה), und deshalb ist auch das Leben des Verfolgers zu schonen. Die übrigen Tanaim hingegen lassen sich durch folgende Erwägung bestimmen, auch in diesem Falle die Tötung zu gestatten: Die Thora hat die Tötung des Angreifers in dem Falle von נערה מאורסה gestattet und sogar geboten, um die Bedrohte vor Ehrverletzung zu schützen (אסינמא קפיד רחמנא), und diejenige, die nur aus Todesfurcht

[1]) Siehe auch die Erklärung des כסף משנה zur Stelle.

[2]) Sanhedr. a. a. O.

die Ehrverletzung gestattet, hat damit keineswegs bekundet, dass sie nicht auf ihre Ehre bedacht ist und die Verletzung derselben nicht schwer empfindet, sie hat durch ihren Wunsch, ihren Verfolger zu schonen, nur den Gedanken zum Ausdrucke gebracht, dass sie die Bewahrung ihrer Ehre nicht durch Aufopferung ihres Lebens erkaufen möchte; jedenfalls aber trifft die Voraussetzung der Thora zu, dass es sich um eine Person handelt, deren Ehre als ein wertvolles Gut zu schützen ist, und darum ist ihr Wunsch, dass man von der Verfolgung ihres Verfolgers ablassen möge, nicht zu berücksichtigen.

Diese letztere Ansicht wird von den Decisoren als die massgebende anerkannt, und Maimonides[1]) sagt klar und deutlich: Wenn jemand auf eine Person einen als blutschänderisch zu bezeichnenden Angriff macht (רדף אחר ערוה) und Andere ihn verfolgen, um sie zu retten, sie aber sagt: »lasset ihn, damit er mich nicht umbringe«, so hört man nicht auf sie, sondern sucht ihn abzuschrecken und verhindert ihn an der Ausführung seines bösen Vorhabens, indem man ihn an irgend einem seiner Glieder verwundet, und wenn dies nicht möglich ist, indem man ihn tötet. — Mit denselben Worten ist diese Bestimmung in den Schulchan Aruch aufgenommen worden[2]).

Nur wenn die Verfolgte von der Tötung ihres Verfolgers aus Rücksicht auf i h n Abstand zu nehmen bittet, d. h. wenn sie sagt: »lasset ihn und bringt ihn nicht um«, (הניחוהו ואל תהרגוהו) soll man nach der Ansicht Karos im Beth Joseph[3]) diesen nicht töten, weil aus ihren Worten hervorgeht, dass ihr die ihr drohende Ehrverletzung nicht sehr zu Herzen geht (שוחרי אין מקפדת על מינמא). Im Tur heisst es zwar, dass man auch in diesem Falle nicht auf sie hören soll, das erklärt aber Karo für einen Schreibfehler, es müsse

[1]) Hilchoth Rozeach 1, 12.
[2]) Schulchan Aruch Choschen ha-Mischpat 425, 4.
[3]) Tur Choschen ha-Mischpat, Kap. 425.

dort nämlich statt תהרגוהו heissen יהרגני. Er gibt jedoch zu, dass auch die Lesart ואל תהרגוהו sich aufrecht erhalten lasse, da man doch immerhin annehmen könne, dass die für das Leben des sie in unsittlicher Absicht Verfolgenden Bittende wohl auf ihre Ehre bedacht ist, dass sie nur nicht wolle, dass ihretwegen ein Mensch umgebracht werde.

Noch bleibt der Fall zu besprechen, dass der Verfolger, der einem Andern das Leben nehmen oder sich — in dem mehrfach besprochenen Sinne — unsittlich an ihm vergreifen will, sich gegen seinen Verfolger, der zum Zwecke der Rettung der von ihm bedrohten Person einen Angriff auf ihn macht, umkehrt und ihn erschlägt. Ist diese Tat als Notwehr anzusehen und deshalb nicht strafbar, oder wird der Totschläger als Verbrecher, resp. als Mörder verurteilt? Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich eigentlich schon aus der Definition des Begriffes Notwehr als Verteidigung gegen einen rechtswidrigen Angriff. Derjenige, der einem Verfolger nachsetzt, um den von diesem Verfolgten zu retten, (רודף אחר הרודף להצילו) macht eben keinen rechtswidrigen, sondern einen erlaubten und sogar gebotenen Angriff, folglich ist hier überhaupt keine Notwehr vorhanden. Auch hatte der erste Verfolger es ja in seiner Macht, sich der Lebensgefahr durch Ablassen von seinem bösen Vorhaben zu entziehen, denn dann hätte sein Verfolger keine Veranlassung mehr gehabt, gewaltsam gegen ihn vorzugehen; und hätte ihn dieser trotzdem noch ferner in feindlicher Absicht verfolgt, so wäre er berechtigt gewesen, den Angriff nötigenfalls durch Tötung des Verfolgers abzuwehren nach dem Grundsatze: הבא להורגך. Wer aber, um sich zu schützen, den in der Ausübung einer Pflicht Begriffenen tötet, begeht einen Mord und wird demgemäss bestraft.

Zwar heisst es im Talmud[1]): Rabbah Bar Bar Chana sagte im Namen von R. Jochanan: Wenn Simei, von

[1]) Sanhedr. 82a.

Pinchas verfolgt, sich umgewandt und diesen erschlagen hätte, so würde er deswegen nicht mit dem Tode bestraft sein, weil Pinchas als ein Verfolger zu betrachten war. Allein hieraus ist für den von uns besprochenen Fall kein Schluss zu ziehen, denn Pinchas — so führt zutreffend Jehuda Rosanes[1]) aus — war gar nicht verpflichtet, Simei zu töten, da dessen unsittliche Tat nicht zu den Verbrechen gehört, von denen man den Uebeltäter selbst durch Vernichtung seines Lebens zurückhalten muss, er war nur als Eiferer für Gott berechtigt, es zu tun (דליכא מצוה נבי פינחס אלא רשות). Mit anderen Worten: die Tat des Pinchas war eben keine Notwehr, denn es handelte sich nicht darum, irgend jemand vor einem mörderischen, ehebrecherischen oder blutschänderischen Angriff zu retten, sondern nur darum, aus heiligem Eifer jemand, der bei der allgemein herrschenden Verwirrung sonst straflos geblieben wäre, wegen schnöder Verletzung der Sitte zu strafen.

Es hat sich also ergeben, dass der Talmud die Notwehr zum Schutze des eigenen Lebens und der eigenen Keuschheit für erlaubt erklärt und zum Schutze des Lebens Anderer sowie zu ihrer Bewahrung vor Ehrverletzungen durch solche Handlungen, welche die h. Schrift mit der Ausrottung (כרת) oder mit gerichtlicher Todesstrafe bedroht, als Pflicht bezeichnet. Zur Verteidigung des Eigentumes, des eigenen wie des fremden, gegen diebischen oder räuberischen Ueberfall ist die bis zur Tötung oder Verwundung des Einbrechers ausgedehnte Notwehr scheinbar nicht erlaubt. Aber durch die Praesumption, dass jeder bei Tage oder bei Nacht in unerlaubter Weise in ein Haus oder in einen anderen verschlossenen Raum eindringende Dieb auch die Absicht hat, den zur Verteidigung seines Eigentumes ihm entgegentretenden Besitzer zu töten, wird das Notwehrrecht auch auf diesem Gebiete

[1]) משנה למלך zu Maim. Hilchoth Rozeach 1, 15.

möglichst weit ausgedehnt und findet seine Schranke nur in der durch persönliche Beziehungen oder durch offenkundige Tatsachen hervorgebrachten Gewissheit, dass der Dieb sich keinesfalls eines Gewaltaktes gegen die Person des Eigentümers schuldig machen werde.

Dass die Keuschheit einer mit Vergewaltigung bedrohten unverlobten Jungfrau nicht auch erforderlichenfalls durch Tötung des Verfolgers geschützt werden soll — während dem mit unzüchtiger Vergewaltigung bedrohten männlichen Individuum dieser Schutz zugesichert ist — findet in den morgenländischen Anschaunngen früherer Zeiten seine Erklärung. Die Vergewaltigung einer ledigen, noch nicht verlobten Jungfrau wird nicht als ein so schweres Verbrechen angesehen, dass man zu seiner Verhinderung das Blut des Angreifers vergiessen dürfte. Durch eine dem Vater des Mädchens zu entrichtende Geldbusse und durch Ehelichung der geschändeten Person, die bei der gesetzlich gestatteten, wenn auch tatsächlich nicht häufig vorkommenden Polygamie, selbst dem verheirateten Manne möglich war, wird ein solches Vergehen als genügend gesühnt erachtet, wozu dann noch als Verschärfung das Verbot der Scheidung hlnzutritt[1]).

Ob auf den Hilferuf eines in unsittlicher Absicht verfolgten unverlobten Mädchens der Zeuge des Angriffes zu ihrer Rettung herbeizueilen und nötigenfalls

[1]) Deuter. 22, 28 und 29. Im Codex Hammurabi geschieht des Falles, dass ein Mann eine unverlobte Jungfrau vergewaltigt, überhaupt nicht Erwähnung, woraus man, da solche Fälle doch häufig genug vorkommen, schliessen kann, dass man ihnen keine grosse Bedeutung beilegte, sie wohl gar für völlig straflos erklärte. Der Beischlaf mit einer verlobten, d. h. bereits einem Manne angetrauten, aber noch im Hause ihres Vaters weilenden Jungfrau hingegen wird mit dem Tode des Ehebrechers bestraft, das verlobte Mädchen bleibt jedoch unbestraft, wobei wohl von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass es nicht freiwillig den Ehebruch beging, sondern vergewaltigt worden ist (Hammurabis Gesetz § 130).

durch Verwundung oder Tötung des Angreifers die Schändung abzuwehren verpflichtet ist, wird im Talmud und in den Codices nicht erörtert. Nach der von Rabbi Jehuda bei Erörterung des ehebrecherischen Angriffes auf eine Verlobte ausgesprochenen Ansicht[1]): האי דקאמר רחמנא קטליה משום דמסרה נפשה לקטלא, wozu Raschi erklärend bemerkt: שיש צנועות שמוסרין עצמן למות שיהרגנה ולא תבעל לו ואמרה תורה הציל דמה בדמו, könnte man wohl annehmen, dass durch den Hilferuf die Todesnot der Verfolgten bekundet sei, die den Tod der Schändung vorziehen würde, und dann wäre die Verpflichtung, sie auf jede nur mögliche Weise zu retten, im vollem Masse vorhanden.

Ebenso dürfte aber auch diese Verpflichtung aus den Worten der übrigen Lehrer hervorgehen, welche die Rettung einer verlobten Jungfrau vor Ehebruch durch jedes zur Verfügung stehende Mittel also begründen: אפינמא קפיד רחמנא. Zwar wird die Vergewaltigung einer unverlobten Jungfrau im allgemeinen nur als סיגמא זומא angesehen, ähnlich dem Falle von אלמנה לכהן גדול u. s. w., aber wenn sie selbst durch den Hilferuf zum Ausdrucke bringt, dass sie die ihr drohende Vergewaltigung als סיגמא רבה ansieht, dann muss ihr auch derselbe Schutz zuteil werden, wie der Verlobten und Verheirateten, und die ihr drohende Ehrverletzung ist, wenn es auf andere Weise nicht möglich, durch Tötung des Angreifers abzuwehren. Doch, wie bereits bemerkt, geschieht eines solchen Falles keine Erwähnung.

Wenn wir nunmehr die wichtigsten Bestimmungen über die Notwehr nach römischem und germanischem Rechte ins Auge fassen, so zeigt es sich alsbald, dass trotz einzelner Verschiedenheiten im Grossen und Ganzen auch hier dieselben Grundsätze gelten, von denen die diesbezügliche biblisch-talmudische Gesetzgebung sich leiten lässt.

[1]) Sanhedr. 73b.

So wird gleich im Eingange der Digesten[1]) es klar ausgesprochen, dass es ein natürliches Recht des Menschen ist, sich gegen widerrechtliche Angriffe zu verteidigen, dass da, wo die Hilfe des Staates nicht gegenwärtig ist, der Einzelne sich selbst schützen darf, und dass diese Abwehr des Unrechtes kein Unrecht ist, wenn sie sich innerhalb der Schranken und des Masses hält, die ihr nach der Individualität des Angegriffenen durch den Angriff gesetzt sind. — Dass aber die im Falle der Notwehr gegen den Übeltäter anzuwendende Gewalt, wenn sie auch hauptsächlich zum Schutze des widerrechtlich Angegriffenen oder Bedrohten gebraucht wird, zugleich als verdiente Strafe für den Übeltäter angesehen wurde, erhellt aus einer bedeutsamen Stelle des Codex Justiniani[2]), welche die Überschrift trägt: Quando liceat sine judice unicuique vindicare se vel publicam devotionem. Es heisst daselbst: Liberam resistendi cunctis tribuimus facultatem, ut quicunque militum vel privatorum ad agros nocturnus populator intraverit aut itinera frequentata insidiis adgressionis obsederit, permissa cuicunque licentia dignus ilico supplicio subjugetur ac mortem quam minabatur excipiat et ad quod intendebat incurrat; melius enim est occurrere in tempore quam post exitum vindicare.

Hier wird also dem Einzelnen das Recht eingeräumt, ungesäumt den Strafvollzug an dem Schuldigen vorzunehmen, ähnlich wie es nach talmudischem Rechte geschieht. Und auch die talmudische Begründung נידון על שם סופו kommt in den Worten »et id quod intendebat« zum Ausdrucke.

Doch nicht blos gegen den nächtlichen Äckerverwüster und Wegelagerer wird das Notwehrrecht bis zur Tötung

---

[1]) Corp. jur. D. 1, 1 florentinus libro primo institutionum: [ut vim atque injuriam propulsemus; nam jure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, jure fecisse existumetur.

[2]) Corp. jur. c. 3, 27.

des Angreifers ausgedehnt, sondern gegen jeden Dieb, der zur Nachtzeit sich an fremdem Eigentum vergreift, ist zur Abwehr des drohenden Verlustes die Anwendung von Gewalt ohne Einschränkung gestattet. Schon die Zwölftafelgesetze enthalten diese Bestimmung, und in den Digesten[1]) heisst es diesbezüglich: furem nocturnum si quis occiderit, ita demum impune feret, si parcere ei sine periculo suo non potuit. Die Erklärer nehmen an, dass die Worte »sine periculo suo« sowohl die persönliche als die sachliche Gefahr bezeichnen und geben daher das Recht der Verteidigung gegen den Dieb, der den Angriff auf das Eigentum schon vollendet hat, wenn nur die Gefahr des Verlustes etwa durch Tötung des fliehenden Feindes noch abgewandt werden kann[2]). Nur wird stets verlangt, dass die Abwehr der Gefahr des Verlustes sofort geschehe (confestim, non ex intervallo).

Auch ist es erforderlich, dass die Abwehr im Verhältnis stehe zu der Gefährlichkeit des Angriffes und der Grösse der Gefahr, d. h. dass ein geringeres Mass von Gewalt als das angewandte zur Erhaltung des bedrohten Rechtes nicht ausgereicht haben würde. Was aber die Moderatio inculpatae tutelae sei, vermag nicht das Gesetz, sondern nur richterliche Erwägung zu erkennen.

Ob bei Tage ein Dieb getötet werden darf, ist im römischen Rechte nicht klar zum Ausdrucke gebracht und wird von einigen Rechtslehrern verneint, von andern bejaht. Es scheint folgendes das Richtige zu sein: Der bei Tage betretene Dieb darf nur dann getötet werden, wenn er sich mit Waffen zur Wehr gesetzt hat (Lex XII. tab.), der fliehende Feind darf auch getötet werden, wenn anders das Eigentum nicht geschützt werden kann[3]).

---

[1]) Das. D. 48, 8.

[2]) Levita, Das Recht der Notwehr (Giessen 1856) S. 39 ff.

[3]) Itaque si servum tuum latronem insidiantem mihi occidero, securus ero: nam adversus periculum naturalis ratio permittit se de-

Selbstverteidigung ist nach römischem Rechte gestattet zum Schutze des Lebens und des Leibes und zum Schutze der Keuschheit, welche die Römer dem Leben gleichstellen. Auch dritten Personen ist es gestattet, im Falle der Not Unrecht und Gewalt abzuwehren, namentlich den Verwandten, aber es bezieht sich dieses Recht auch auf alle durch widerrechtliche Angriffe Bedrängte[1]). Im Corp. jur.[2]) heisst es diesbezüglich: Raptores virginum honestarum vel ingenuarum, sive jam desponsatae fuerint sive non, vel quarumlibet viduarum feminarum . . . pessima criminum peccantes capitis supplicio plectendos decernimus . . (maxime cum virginitas vel castitas corrupta restitui non potest): et merito mortis damnantur supplicio, cum nec ab homicidii crimine hujusmodi raptores sunt vacui[3]). Ne igitur sine vindicta talis crescat insania, sancimus . . . ut hi, qui hujusmodi crimen commiserint et qui eis auxilium tempore invasionis praebuerint, ubi inventi fuerint in ipsa rapina et adhuc flagrante crimine comprehensi a parentibus virginum vel viduarum vel ingenuarum vel quarumlibet feminarum aut earum consanguineis aut tutoribus vel patronis . . . convicti interficiantur.

Eine Pflicht der Anzeige nach geübter Verteidigung ist dem römischem Rechte fremd, und keines der menschlichen Güter ist dem Selbstschutze entzogen. Ein Wort für Notwehr hat die lateinische Sprache ebensowenig, wie die hebräische, auch fehlt im römischen Rechte eine genaue Definition des Begriffes Notwehr[4]).

---

fendere. Lex duodecim tabularum furem noctu deprehensum occidere permittit, ut tamen id ipsum cum clamore testificetur: interdiu autem deprehensum ita permittit occidere, si is se telo defendat, ut tamen aeque cum clamore testificetur (Dig. IX. Tit. II, 4).

[1]) Levita a. a. O. S. 48.

[2]) C. 9, 13 De raptu virginum seu viduarum.

[3]) Man wird hierbei an das Bibelwort erinnert (Deuter. 22, 26) כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה.

[4]) Liszt (Lehrbuch des deutschen Strafrechts S. 118) sagt: Das

des Angreifers ausgedehnt, sondern gegen jeden Dieb, der zur Nachtzeit sich an fremdem Eigentum vergreift. Verzur Abwehr des drohenden Verlustes die Anwendung nicht Gewalt ohne Einschränkung gestattet. Schon über zur tafelgesetze enthalten diese Bestimmung, und Blutschenblut gesten[1]) heisst es diesbezüglich: furem nocturnum sehen, nur occiderit, ita demum impune feret, si parcere ... culo suo non potuit. Die Erklärer nehmen ... ist Notwehr Worte »sine periculo suo« sowohl die ... rungsrecht, aber sachliche Gefahr bezeichnen und geben ...htspunkt hinausder Verteidigung gegen den Dieb, der ...mmen, dass die in Eigentum schon vollendet hat, wenn ...g der Rechte des Verlustes etwa durch Tötung des ... ist. Der Sachsenabgewandt werden kann[2]). Nur ... Diebes, des Räubers die Abwehr der Gefahr des ... wird die Notwehr zum (confestim, non ex intervallo). ... wird, so scheint es, die

Auch ist es erforderlich, ... straflos erklärt, wenn hältnis stehe zu der Gefährl... die Person gemacht wird Grösse der Gefahr, d. h. ... gesamte Mittelalter kennt Gewalt als das angewand... d. h. die bis zur Tötung Rechtes nicht ausgereich... rechtigte Notwehr, nur zur Moderatio inculpatae tu... Auch muss der Täter, (d. h. sondern nur richterlich... Notwehr den Angreifer er-

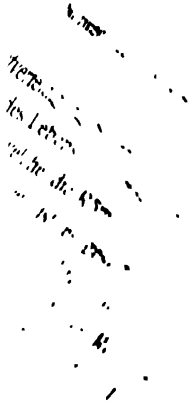
Ob bei Tage ... bleiben und die Notwehr römischen Rechte ... Gottesurteil etc. Das deutsche wird von einigen ... dafür, dass das Recht der jaht. Es scheint ... worden — und nicht etwa ein Tage betretene ... ständiger Überfall stattgefunden er sich mit W... Tat seine blutige Tat nicht zu der fliehende ... anders das E...

[1]) Das ... zahlreiche Quellenstellen, welche von ... gewaltsamen Angriffes handeln, lässt

[2]) Lev... des Notwehr vermissen.

[3]) Ita... Levit S. 52—62.

securus ero...



Peinliche Gerichtsordnung vertritt im allge-
nschauungen, sie betont auch, dass zur
ich ist, dass der Angriff schon tät-
nur, dass eine gegenwärtig
t. Aber die Gefahr darf auch
ngreifer noch nicht bewältigt
gen sein. Ferner muss der An-
und ein so dringender sein, dass
en gefährlich oder schimpflich ist,
Flucht zu entrinnen. Es darf auch
angewandt werden, als zur Abwehr des

klaren Worten, aber indirekt scheint aus
nervorzugehen, dass man auch, um sein oder
n Gut zu schützen, oder um seine Ehre zu
nentlich die jungfräuliche oder Frauenehre und
eit) von der Notwehr Gebrauch machen kann[1]).
päter hat man geglaubt, das Notwehrrecht durch ju-
che Subtilitäten gegen Missbrauch sicher stellen zu
ssen, man hat nicht nur zu bestimmen versucht, welche
Güter durch Selbsthilfe geschützt werden dürfen, und welche nicht, wer befugt ist, dem Angegriffenen oder Bedrohten zu Hilfe zu kommen, sondern man hat auch dem Verteidiger seines Lebens, seiner Ehre oder seines Gutes den in den meisten Fällen gar nicht zu erbringenden strikten Beweis auferlegt, dass er die Grenzen der Notwehr nicht überschritten habe. Dadurch aber hat man nach der Ansicht der hervorragendsten neueren Strafrechtslehrer

[1]) Der Ausdruck »Notwehr« findet sich nach Geyer (Lehre von der Notwehr) zuerst im Wiener Stadtrecht von 1221, ist aber jedenfalls älter. — Im späteren Mittelalter tritt uns in der volkstümlichen Rechtsliteratur, sowie in Stadtrechten etc. eine so durchgebildete und ausgeführte Darstellung der Notwehr entgegen, wie wir sie in den übrigen allgemeinen Lehren des Strafrechts ohne jede Ausnahme nicht wiederfinden (Siehe Liszt a. a. O. S. 122 § 33).

ziehungsweise dem Schuldner, der sich seiner Verpflichtung entziehen will, oder einem beliebigen Anderen. Wie es in dem letzteren Falle mit der Ersatzpflicht zu halten ist, wird nicht gesagt, die Entscheidung hierüber scheint also dem Ermessen des Richters vorbehalten zu sein[1]).

Nach talmudischem Recht, auf das wir zum Schlusse noch einmal zurückkommen, wird bei der Notwehr ein Unterschied gemacht, ob die Beschädigung fremden Eigentums — d. h. des Eigentums, das einem unbeteiligten Dritten gehört — von dem ausging, der sich selbst schützen wollte, oder von dem, der einen Anderen zu schützen sich bemühte. Im ersteren Falle ist Schadenersatz zu leisten, im letzteren nicht. Als Grund für diese verschiedene Beurteilung wird folgendes angegeben[2]): Der Verfolgte hat sich auf Kosten oder mit dem Gelde seines Nächsten gerettet, muss also dem Nächsten den ihm zugefügten Schaden ersetzen nach dem Grundsatze (Baba Kamma 117 b.) דאסור להציל את עצמו בממון של חברו. Das sollte freilich von Rechtswegen auch derjenige tun müssen, der zum Schutze eines Anderen, welcher von einem Übeltäter verfolgt wird, herbeieilt und bei dieser Gelegenheit Eigentum seines Nächsten beschädigt oder zerstört. Allein aus höheren Gründen muss hier die rechtlich bestehende Ersatzpflicht aufgehoben werden, weil sonst zu befürchten wäre, dass niemand sich um die Rettung

[1]) § 228 B. G. B. lautet: »Wer eine fremde Sache beschädigt oder zerstört, um eine durch sie drohende Gefahr von sich oder einem Anderen abzuwenden, handelt nicht widerrechtlich, wenn die Beschägung oder die Zerstörung zur Abwendung der Gefahr erforderlich ist und der Schaden nicht ausser Verhältnis zu der Gefahr steht. Hat der Handelnde die Gefahr verschuldet, so ist er zum Schadenersatze verpflichtet«. Bei einer Gefahr, die ohne Verschulden des Beschädigers oder Zerstörers einer fremden Sache entstanden ist, also auch im Falle der Notwehr, wenn die Abwendung der Gefahr auf andere Weise nicht möglich war, fällt demnach die Schadenersatzpflicht weg.

[2]) Sanhedr. 74 a.

Dieser Forderung ist in dem »Strafgesetzbuch für das deutsche Reich« vollauf entsprochen worden; die ganze Materie ist im § 53 in folgende wenige Worte zusammengefasst:

»Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn die Handlung durch Notwehr geboten war.

Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche erforderlich ist, um einen gegenwärtigen, rechtswidrigen Angriff von sich oder einem Andern abzuwehren.

Die Überschreitung der Notwehr ist nicht strafbar, wenn der Täter in Bestürzung, Furcht oder Schrecken über die Grenzen der Verteidigung hinausgegangen ist«.

Das »Bürgerliche Gesetzbuch«[1]), das den ersten Absatz des § 53 des Strafgesetzbuches mit den Worten wiedergiebt: »Eine durch Notwehr gebotene Handlung ist nicht widerrechtlich«, und den zweiten Absatz wörtlich dem Strafgesetzbuche entlehnt, den dritten Absatz hingegen nicht aufgenommen hat, fügt in dem Kapitel über Selbstverteidigung und Selbsthilfe noch folgendes hinzu: § 229 »Wer zum Zwecke der Selbsthilfe eine Sache wegnimmt, zerstört oder beschädigt, ... handelt nicht widerrechtlich, wenn obrigkeitliche Hilfe nicht rechtzeitig zu erlangen ist, und ohne sofortiges Eingreifen die Gefahr besteht, dass die Verwirklichung des Anspruches vereitelt oder wesentlich erschwert werde. § 230. Die Selbsthilfe darf nicht weiter gehen, als zur Abwendung der Gefahr erforderlich ist«.

Es ist hier zwar nicht ausdrücklich von Notwehr die Rede, sondern von Selbsthilfe. Doch da dieser Begriff als der weitere auch die Notwehr in sich schliesst, so geht daraus hervor, dass die Beschädigung fremden Eigentums, wenn sie zum Zwecke der erlaubten Selbsthilfe erfolgt, nicht widerrechtlich, also nicht strafbar ist, gleichviel wem dieses Eigentum gehört, ob dem Verfolger, be-

[1]) B. G. B. § 227 ff.

wohl von Reue ergriffen, ihm wieder zurückbrachten, anzunehmen sich weigerte, weil aus dem Munde eines so hervorragenden Mannes wie Rab das Wort gefallen, dass der Einbrecher das gestohlene Gut mit seinem Blute erworben habe und dadurch der rechtmässige Besitzer desselben geworden sei[1]).

Wir dürfen wohl mit Sicherheit annehmen, dass, wie diese einem Prinzipe zu Liebe bis in die äusserste Konsequenz durchgeführte Entscheidung Rabs in der Praxis keine Geltung erlangt hat, so auch manche anderen Bestimmungen, die das Strafrecht in vielen Fällen illusorisch machen würden, wie z. B. die Forderung, dass der Übeltäter jedesmal erst verwarnt werden und die Verwarnung angenommen haben muss, um der gesetzlichen Strafe unterzogen werden zu können, nur akademische Entscheidungen gewesen sind, deren Anwendung im praktischen Leben entweder gänzlich unterblieb, oder doch nur in Ausnahmefällen stattfand, wenn man aus besonderen Rücksichten die Strenge des Gesetzes mildern wollte. So wird in Bezug auf die Verwarnung vor einer Freveltat von einem Gesetzeslehrer der Grundsatz aufgestellt, dass ein Gesetzeskundiger einer Verwarnung nicht bedarf, weil diese nur vorgeschrieben sei, um zwischen einer vorsätzlich im Bewusstsein der Strafbarkeit und einer ohne dieses Bewusstsein begangenen Tat zu unterscheiden[2]). Dieser Grundsatz hat zweifellos, solange die Juden die peinliche Gerichtsbarkeit ausübten, die weiteste Anwendung gefunden, und man hat bei jedem zurechnungsfähigen Menschen, der beispielsweise einen Mord begangen hatte, wohl schwerlich die Verurteilung von der vorausgegangenen Verwarnung abhängig gemacht, vielmehr mit Bestimmtheit

---

[1]) Das.: רבא איננבו ליה דיכרי במחתרתא אהדרינהו ניהליה ולא קבלינהו אמר הואיל ונפק מפומיה דרב.

[2]) Sanhedr. 72b: חבר אין צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד.

angenommen, dass derselbe über das Verbot des Mordes und über die auf Mord gesetzte Strafe nicht in Unkenntnis gewesen ist. Auch hinsichtlich der Bestimmungen über die Notwehr ist daran festzuhalten, dass sich darunter manche befinden, die nur als theoretische Erörterungen im Lehrhause anzusehen oder in einer Zeit entstanden sind, in der den Juden die praktische Ausübung des Strafrechts bereits entzogen war.

Nominalismus und Realismus bei den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen.

Von Dr. S. Horovitz.

Als Urheber einer zwischen Nominalismus und Realismus vermittelnden Ansicht gilt der Basrenser Abu Haschim gest. 933, dessen Chal-Theorie, die von Schahr. S. 55 ff. dargestellt wird, in den Kreisen der Araber einen lebhaften Kampf hervorrief. Wenn man auch nicht von einem gleichen Einfluss der genannten Theorie auf die jüdischen Religionsphilosophen sprechen kann, so erscheint mir doch eine Erörterung derselben an dieser Stelle nicht als ungeeignet. Es wird sich nämlich zeigen, wie völlig missverstanden die Ansicht Abu Haschims wurde, und insofern wird dieselbe als ein schlagender Beweis dafür dienen können, wie unzuverlässig alle jene Darstellungen sind, die uns sowohl arabische wie jüdische Schriftsteller von jener geistigen Strömung in der mohammedanischen Welt geben, die man mit dem Namen Kalâm bezeichnet. Im Uebrigen ist die Ansicht Abu Haschims nicht ohne Einfluss auch auf jüdische Kreise geblieben, wenn sie auch in diesen keinen besonderen Anklang gefunden hat. Unter den Karäern war Josef Al-Basir ein Anhänger derselben, und bei der Autorität, die er unter den 'Seinigen genoss, lässt sich wohl annehmen, dass er nicht der einzige Vertreter derselben war. Hingegen können wir unter den Rabbaniten keinen Anhänger derselben namhaft machen. Wohl aber war sie denselben nicht unbekannt, wie aus folgender Stelle bei Maimuni Moreh I, 51 zu ersehen ist. Als Beispiel einer paradoxen Ansicht, führt er die Behauptung an, dass die Zustände (Achwâl) d. h. die allgemeinen Begriffe, wie

er erläuternd hinzufügt, weder existiren noch nicht existiren[1]), was, wie wir sogleich aus Sch. erfahren werden, die Ansicht Abu Haschims ist. Im Hinblick auf die äusserst verworrene Darstellung Sch.'s ist es vielleicht am Platze, gerade von diesem Citat Maimunis auszugehen. Wir erfahren wenigstens so viel mit Bestimmtheit, dass unter dem befremdlichen Ausdrucke »Zustände« die allgemeinen Begriffe zu verstehen sind. Ebenso sagt Al-Gazzali, die Mutakallimun nennen Achwal, was die Philosophen allgemeine Begriffe nennen[2]). Was die Behauptung selbst betrifft, so scheint sie Maimuni dahin verstanden zu haben, dass man den allgemeinen Begriffen weder die Existenz gänzlich absprechen noch auch im eigentlichen Sinne zuschreiben könne, dass ihnen vielmehr ein Mittleres zwischen diesen beiden Gegensätzen zukomme, — eine Behauptung, die allerdings recht absurd erscheint. Eine andere Auffassung ist nach der Darstellung Maimuni's nicht gut möglich. So bemerkt auch Munk z. St. (S. 185 A. 2), man ersehe aus der mitgeteilten Ansicht, dass die berühmte Streitfrage, ob den Universalien ein Sein zukomme oder nicht, welche in der christlichen Scholastik eine so grosse Rolle spielte, auch die arabischen Denker beschäftigte, wenn sie auch im Kreise derselben nicht eine so nachhaltige Bewegung und einen tiefgehenden Zwiespalt wie innerhalb der christlichen Welt hervorrief. Zwischen den extremen Standpunkten des entschiedenen Nominalismus und des Realismus nahm demnach die von Maimuni angeführte Ansicht eine vermittelnde Stellung ein, während Maimuni selbst als consequenter Aristoteliker an einer anderen Stelle (Moreh III, 18) ganz unzweideutig seine Ansicht dahin äusserte, dass den Universalien ausserhalb des Geistes gar kein Sein zukomme. Soweit Munk. Die grossen Schwierigkeiten, welche die Chal-Theorie bietet,

[1]) והדא מתל קול אכרין אלאחואל ירידון בדלך אלמעאני אלכליה ליסת מוגודה ולא מעדומה.

[2]) Tahafut p. 73.

werden in der Darstellung Munk's gar nicht berührt. In Wahrheit gibt es vielleicht keine Partie in der arabischen Philosophie, die so voller Widersprüche und Dunkelheiten ist, wie die in Rede stehende Ansicht Abu Haschim's. Zunächst muss sic[1] jedem die Frage aufdrängen, wie denn das Wort Chal »Zustand« zur Bedeutung »allgemeiner Begriff« komme. Eine unpassendere Bezeichnung lässt sich kaum denken. Der Ausdruck ist so wenig zutreffend, dass er sich weit eher zur Bezeichnung des Gegenteils eignet, nämlich des Werdens im Gegensatze zu den stets sich gleichbleibenden Ideen. Vom Werden sagt Plato, dass es weder ein Seiendes noch ein Nichtseiendes sei, und dass es daher von demselben nur ein Meinen aber kein Wissen gebe[1]). Da nun Abu Haschim, wie wir sogleich aus Schahr. erfahren werden, von den Achwâl den Ausdruck gebrauchte, dass sie weder erkennbar noch nichterkennbar seien, so sieht es ja auf den ersten Blick aus, als ob man das Wort gänzlich missverstanden hätte und als handelte es sich gar um die platonische Anschauung vom Werden. Allein eine solche Auffassung lässt sich nicht durchführen, und es bleibt uns nur übrig nach einer Erklärung zu suchen, wie man dazu gekommen ist, die allgemeinen Begriffe durch Achwal wiederzugeben. Im Uebrigen scheinen die Anhänger Abu Haschim's selbst an dem Ausdruck Anstoss genommen zu haben und sich, wie aus einer Stelle bei Schmölders hervorgeht, über die Bedeutung nicht ganz klar gewesen zu sein[2]).

[1]) Republik S. 477: εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ. Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ δὲ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον;

[2]) Schmölders in seinem essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes widmet der Frage von Nominalismus und Realismus bei den Arabern eine sehr ausführliche Erörterung, die zum grössten Teile auf handschriftlichem Material beruht, S. 146 ff. Die Darstellung

Wenn wir nun auf die Darstellung Schahr.'s eingehen, so häufen sich die Schwierigkeiten. Anstatt einer haben wir zwei Chal-Theorien, von denen man nicht weiss, was jede für sich und was beide im Zusammenhange besagen. Zu den Differenzen zwischen Abu Haschim und seinem Vater Gubbai, berichtet Schahr., gehörte auch die Meinungsververschiedenheit hinsichtlich der göttlichen Attribute. Gubbai huldigte der bekannten Ansicht von den Wesensattributen Gottes, der wir auch bei den jüdischen Mutakallimun, wie Saadia[1]), R. Nissim[2]) und anderen begegnen. Gubbai behauptete, Gott sei wissend, mächtig, lebend seinem Wesen nach in dem Sinne, dass sein Wissend-Sein nicht irgend eine Eigenschaft, nämlich das Wissen oder einen Zustand verlange als Grund dafür, dass er wissend sei. Hingegen bestritt dies Abu Haschim, er nahm den Ausdruck: seinem Wesen nach in dem Sinne, dass Gott ein Zustand (Chal) als Eigenschaft (Sifâ) zukomme, die als etwas Besonders ausserdem, dass er ein existierendes Wesen sei, gewusst werde, aber die Eigenschaft werde nur zugleich mit dem Wesen, nicht für sich, erkannt[3]). Soweit

---

st so verworren und unverständlich, dass ich ihn überall selber sprechen lasse. S. 150: Les partisans du Motazélite Aboû Hâschem et quelques Dogmatiques comme l'Iman Alharamain, le Kadhi Abu Bekhr. etc., n'approuvent pas cette opinion (nämlich, dass es nur ein Sein oder Nichtsein gebe) et supposent un intermédiaire, un milieu entre être et non être, entre réalité et non réalité. Ils nomment cet intermédiaire état. L' état est, selon eux, la qualification d'un être qui n'a ni réalité ni non — réalité: qualification, parce que l'état n'existe pas pour ce qui n'est pas attribut, qualité. Les autres Motazélites n'approuvent pas cette définition du mot état, puisqu'ils y réferent aussi les substances, c'est-à-dire les prétendues substances qui, suivant eux, ne sont pas réelles, mais seulement possibles.

[1]) Vgl. Emunot c II ed. Slucki, S. 44.

[2]) Vgl. Mafteach ed. Goldenthal, Einleitung.

[3]) Sahr. S. 55: ومما تخالفا فيه اما في صفات البارى تعالى فقال الجبائى البارى تعالى عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله

die Ansicht von den Attributen, deren Begründung wir noch später hören werden. Es drängt sich jedem sofort die Frage auf, was für einen Unterschied es denn ausmacht, ob man das Wissen Gottes als Attribut, Sifâ oder Zustand, Chal, bezeichnet. Wollte man aber notgedrungen doch versuchen, irgend welchen Unterschied anzunehmen, so scheitert ein solcher Versuch von vornherein an der Darstellung Schahr's, der den Ausdruck Châl durch Sifâ erklärt, beide Ausdrücke also als gleichbedeutend nimmt. In der Tat scheint es den Mutakallimun selbst dunkel gewesen zu sein, was Abu Haschim mit dem von ihm erfundenem Terminus bezweckte. Der Karäer Josef Al-Basir, der sich selbst zur Chal-Theorie Abu Haschims bekannte, berichtet, man habe von gegnerischer Seite den Anhängern der Chal-Theorie vorgeworfen: ihr habet das Wort vertauscht, während ihr in Wirklichkeit doch dasselbe behauptet, wie die Sifatija, die in Gott von seinem Wesen verschiedene Attribute annehmen. Was Josef darauf erwidert, läuft auf eine lächerliche Wortklauberei hinaus, die den Verdacht erweckt, dass er selbst die Ansicht seines Meisters nicht verstand[1]).

Kehren wir nun zu Schahr. zurück. Unmittelbar an die Attributenlehre Abu Haschim's schliesst sich an die Mitteilung seiner Ansicht über die Achwal. Er nahm, heisst es, Zustände als Eigenschaften an, die weder existiren noch nicht existiren,

---

لذاته اى لا يقتضى كونه عالما صفة هى علم او حال يوجب قونه عالما وعند ابى هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا وانما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها

[1]) Frankel, ein mutazilitischer Kalam, S. 55: ונכנם בלב מקצת אנשים כי דברנו אנו ידמה דברי אנשים יקרו (יקראו lies) כלאביה והוא כי הש־בונו על דברי אלה האנשים הידועים כלאביה וחשבו חשוב תקוה אנשים אשר נבנסה בלבם הסונה בין דברינו ודברי אנשי כלאביה כי אשר חייבנו להם הוא יחייב לנו באמרנו באחואל (באלאחואל lies) והם תוארים ואמרו לנו כי אתם חלפתם המלה אבל פתרון דבריכם הוא חפץ דבריהם כי הם אמרו צפה (صفة) והוא ספור ואמרתם אתם חאל והוא תואר.

weder gewusst noch nicht gewusst werden, d. h. fügt Schahr. erläuternd hinzu, für sich werden sie als solche nicht erkannt, sondern nur mit dem Wesen[1]). Man erkennt in diesen Worten sofort die von Maimuni mitgeteilte Ansicht wieder, aber zu der bereits im Anfange erwähnten Unklarheit des Ausdruckes gesellt sich eine neue. Es lässt sich schlechterdings nicht einsehen, welcher Zusammenhang zwischen dieser Ansicht und der vorangehenden über die Attribute Gottes bestehe, und doch kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass ein solcher vorhanden sein muss[2]).

Es sei nun noch kurz auf die weitere Ausführung bei Sch. verwiesen. Zur Begründung seiner Ansicht soll Abu Haschim geltend gemacht haben, dass die Vernunft mit Notwendigkeit einen Unterschied annehme zwischen der Erkenntniss eines Dinges schlechthin und der Erkenntniss desselben als eines so und so beschaffenen. Wer daher das Wesen erkenne, erkenne darum noch nicht, dass er (nämlich Gott) wissend sei, und wer die Substanz erkenne, erkenne darum noch nicht, dass sie einen Raum einnehme und Accidenzen an sich trage. Ebenso erkenne der Mensch zweifellos, dass die Dinge in irgend einer Bestimmung gleich, in einer andern verschieden seien, und er wisse auch mit Notwendigkeit, dass das, worin sie gleich seien, verschieden von dem sei, wodurch

---

[1]) Salr. S. 56: فاثبت احوالا هى صفات لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة اى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات Nach موجودة scheinen die Worte ولا معدومة ausgefallen zu sein, und demgemäss haben wir übersetzt.

[2]) Carra de vaux. Gazzali S. 122 sagt: »Quelque obscure que cette doctrine (nämlich von den Achwal) semble tout d'abord, on voit assez clairement, après un premier examen qu'elle se divise en deux parties: la première touchant les modes en Dieu, qui sont a peu près ses qualités en puissance et ne peuvent guère être comparés qu'à des hypostases; la seconde, touchant les modes dans le monde et ces modes-ci sont des états du possible qui, au fond, ne sont autre chose que les universaux«. Welcher Zusammenhang zwischen beiden Ansichten besteht, auf diese Frage erhalten wir keine Antwort.

sie sich unterscheiden. Jene von der Vernunft gesetzten Bestimmungen aber, die kein Vernünftiger leugnet, lassen sich weder auf das Wesen noch auf Accidenzen neben dem Wesen reduziren, weil das Letztere zu der Annahme eines Accidenz in einem Accidenz führen würde. Es ergiebt sich daher mit Notwendigkeit, dass es Zustände seien[1]). Auch diese Auseinandersetzung ist äusserst dunkel und verworren und keineswegs geeignet, den Gegenstand aufzuhellen.

Ferner berichtet Sch., die Gegner Abu Haschims hätten geltend gemacht, dass die Chal-Theorie zu einem regressus in infinitum führe[2]), ohne dass des Näheren angegeben wird, wie dieser Einwand lautete. Zum Schlusse wird noch bemerkt, dass sich an die Theorie Abu Haschims die Frage knüpfte, ob das Nichtseiende sei, ferner heisst es, betrachteten die Gegner der Chal-Theorie die Existenz als ein blosses Wort, während sie nach A. Haschim ein Zustand sei, der weder ist noch nicht ist, was aber — kann Schahr. sich nicht enthalten zu bemerken — ein offenbarer Widerspruch und eine Absurdität sei[3]).

---

[1]) Schahr. das.: قال والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشي مطلقا وبين معرفته على صفة فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض ولا شك ان الانسان يدرك اشتراك الموجودات فى قضية وافتراقها فى قضية وبالضرورة يعلم ان ما اشتركت فيه غير ما افترقت وهذه القضيا العقلية لا ينكرها عاقل وهى لا ترجع الى الذات ولا الى اعراض وراء الذات فانه يودى الى قيام العرض بالعرض فتعين بالضرورة انها احوال

[2]) Schahr. das.: وقالوا ليست الاحوال تشترك فى كونها احوالا وتفترق فى خصاص كذلك نقول فى الصفات والا فيودى الى اثبات الحا للحال ويفضى الى التسلسل.

[3]) Schahr. S. 57: . . . . . وبنوا على هذه المسئلة مسئلة المعدوم شى والوجود على مذهب نفاة الاحوال لا يرجع الا الى اللفظ المجرد . . . . . وعلى مذهب مثبتي الاحوال هو حالة لا توصف بلوجود والعدم وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة.

Nachdem nun weder aus der Darstellung Schahr.'s noch aus dem, was einige Neuere[1]) über den Gegenstand gesagt haben, Klarheit zu gewinnen ist, wollen wir unsere Auffassung darlegen. Wir glauben, dass sich die Quelle nachweisen lässt, aus der Abu Haschim geschöpft hat, und dass durch diesen Hinweis alle Schwierigkeiten leicht zu beseitigen sind. Als Quelle für die Ansichten Abu Haschims betrachten wir den Sophisten Plato's.

Die Aufgabe, das Wesen des Sophisten zu bestimmen, nötigt Plato, den Satz des Parmenides anzugreifen, wonach man das Nichtseiende weder denken, noch davon reden könne[15]). Wenn es Falsches in der Rede und in der Vorstellung geben soll, so muss auch, meint Plato, das Nichtseiende in einem gewissen Sinne sein. Der Angriff gegen den Satz des Parmenides führt zu einer Untersuchung über den Begriff des Seienden, wobei sich herausstellt, dass diesem Begriffe nicht weniger Schwierigkeiten und Dunkelheiten anhaften als dem Begriff des Nichtseienden. Nach einer eingehenden Kritik der bedeutendsten Ansichten, welche von den Früheren über das Sein ausgesprochen wurden, entwickelt Plato seine eigene Ansicht. Wir heben aus dem Gedankengange hervor, was mit unserem Gegenstande

[1]) Vgl. Schmölders a. a. O. S. 197, der den Ausdruck Chal mit dem Aristotelischen δυνάμει ὄν vergleicht. Derselben Ansicht ist, wie wir oben gesehen haben, Carra de vaux, der die Zustände in Gott als modi bezeichnet und von ihnen sagt, sie seien ungefähr die Qualitäten in der Potentialität und können nur mit Hypostasen verglichen werden. Wir sehen in diesen Worten selbst einen Widerspruch, aber davon abgesehen, ist es nicht wahrscheinlich, dass man eine Potentialität in Gott, die dann von Zeit zu Zeit aktuell wird, angenommen haben soll. Was wird durch eine solche Annahme erreicht? Die Einheit Gottes ist dann doch aufgehoben, und es kommt bloss noch die Veränderung in ihm hinzu. Es wird übrigens auch nicht eine einzige Schwierigkeit durch diese Auffassung beseitigt, und sowohl Schmölders S. 146 wie auch Carra de vaux räumen die ausserordentliche Dunkelheit der ganzen Theorie ein.

[2]) S. 237.

unmittelbar in Beziehung steht. Bewegung und Ruhe, heisst es, sind einander entgegengesetzt, und gleichwohl wird von beiden das Prädikat des Seins ausgesagt. Also muss der Begriff des Seienden als ein Drittes gesetzt werden, an dem beide Gemeinschaft haben, ohne jedoch das Seiende selber zu sein[1]). Hiermit ist zugleich die Ansicht derjenigen widerlegt, welche, wie Antisthenes, behaupten, dass man keinem Subjekte ein von ihm selbst verschiedenes Prädicat beilegen dürfe, weil es nicht statthaft sei, Eines als Vieles und Vieles als Eines zu setzen, weshalb man nicht sagen dürfe, der »Mensch ist gut«, sondern nur der »Mensch ist Mensch«, das »Gute ist gut«. Allein, heisst es weiter, wenn man eine Verknüpfung der Begriffe überhaupt nicht zulasse, dann gäbe es gar keine Rede und dann könnte man ferner auch das Sein nicht von der Bewegung oder Ruhe und von anderen Begriffen aussagen. Da aber Alle zum mindesten genötigt sind, das Sein zu gebrauchen und mit anderen Begriffen zu verknüpfen, so ergibt sich mit Notwendigkeit, dass die Begriffe wohl eine Verbindung mit einander eingehen können. Doch verhalten sich nicht alle Begriffe zu einander in gleicher Weise. Gewisse Begriffe, wie beispielsweise Ruhe und Bewegung, schliessen einander aus, andere vertragen sich, der Begriff des Seins ist derart, dass er sich mit allen verbindet und gleichsam das Band ist, welches die anderen zusammenhält. Es verhält sich damit wie mit den Buchstaben, von denen einige sich zusammenstellen lassen, andere nicht, während die Vocale wie ein Band durch alle hindurch gehen. Sache der Wissenschaft ist es, das Trennen nach Gattungen in der richtigen Weise vorzu-

[1]) S. 250: κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ' οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις; . . . . . καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον. . . . . τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφότερα.

nehmen, so dass man weder denselben Begriff für einen anderen noch einen anderen für denselben halte[1]). Da von den bereits genannten obersten Begriffen jeder sich selbst gleich und von den anderen verschieden ist, so ergeben sich ferner die Begriffe der Identität und des Andersseins. Das Resultat der Untersuchung ist, dass das Nichtseiende — nicht im absoluten Sein genommen, sondern als Verschiedenheit — ebenso ist wie das Seiende, und dass umgekehrt an jedem Seienden ein Nichtsein ist. Das Nichtseiende ist notwendig sowohl an der Bewegung wie an allen anderen Begriffen, denn die Natur des Verschiedenen, welche sie von dem Seienden verschieden macht, macht jeden von ihnen zu einem Nichtseienden, und auf der anderen Seite kommt allen das Sein zu, weil sie am Sein Teil haben[2]). Und das Seiende selbst ist in unzähligen Beziehungen ein Nichtseiendes, indem es von allen anderen Gattungen verschieden, weder einer von ihnen, noch alle insgesamt, sondern nur es selbst ist[3]).

Wir haben mit Absicht den Ideengang Plato's in allgemeinen Umrissen hervortreten lassen, weil wir der Meinung sind, dass man darnach am besten wird beurteilen können, ob nicht schon äusserlich sich eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den angeführten Stellen und einzelnen Sätzen bei Abu Haschim wahrnehmen lässt. Es fragt sich nun,

---

[1]) S. 251—254.

[2]) S. 256: Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ ξυμπάντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.

[3]) S. 259: τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γένων, ἕτερον δ' ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὖκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ ξυμπάντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι. καὶ τἆλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ ξυμπάντα πολλαχῇ μέν ἐστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν.

ob man bei einer genaueren Prüfung die Ansichten Platos in den Lehren Abu Haschim's wieder finden kann, und ob unter der Voraussetzung, dass der Sophist die Vorlage Abu Haschim's war, die aufgeworfenen Schwierigkeiten schwinden.

Wir haben die Frage aufgeworfen, auf welche Weise die Achwal zur Bedeutung »allgemeiner Begriff« gekommen sein mögen. Denken wir nun an den Sophisten als Quelle Abu Haschim's. Für Bewegung, Ruhe und Sein konnte doch wohl keine passendere Bezeichung gefunden werden als Achwal, Zustände. Es ist nun denkbar, dass Abu Haschim von diesen drei obersten Begriffen ausgegangen, dass er diese als Achwal und zugleich mit Plato als γένη oder εἴδη als Gattungsbegriffe bezeichnete, und dass die Späteren dann seine ganze Theorie danach benannten und den Namen Achwal allgemein in der Bedeutung von »Gattungsbegriff« gebrauchten. Ja es ist möglich, dass Abu Haschim selbst die Bezeichnung Achwal auf alle Begriffe übertrug, und man braucht dabei diese Uebertragung nicht als eine blosse Willkür aufzufassen, sondern dieselbe lässt sich tiefer begründen. Der Begriff, um den es sich bei der ganzen Untersuchung handelt, ist der Begriff des Seins, er ist der umfassendste Begriff, er ist es, der sich mit allen verbindet, ihm gegenüber erscheinen alle anderen als seine besonderen Unterarten. Als solche bezeichnete nun Abu Haschim alle als Achwal, als besondere Formen des Seins, was um so näher lag, als für die von Plato behandelten Begriffe des Seins, der Ruhe und Bewegung eine richtigere Bezeichnung gar nicht gefunden werden kann. Da wir nun gesehen haben, was vielleicht der Ausdruck Achwal ursprünglich bezeichnete und auf welche Weise er zur allgemeinen Bedeutung »Begriff« gekommen sein mag, werden wir uns nicht mehr durch die schwankende Darstellung Schahr.'s irre machen lassen, der das Wort bald mit »Eigenschaft« gleichsetzt, bald davon unter-

scheidet, um es dann wiederum drittens in der Bedeutung von »Gattung« zu gebrauchen.

Was besagt nun aber die Formel vom Sein und Nichtsein der Begriffe? Hier ist der springende Punkt, von welchem das Verständniss der ganzen Theorie abhängt. Nicht in ein und derselben Beziehung wird von den Begriffen Sein und Nichtsein ausgesagt, sondern in verschiedener. Die Worte bedeuten keineswegs was man darin gefunden hat, eine Vermittlung zwischen Nominalismus und Realismus, wonach den Begriffen gleichsam nur eine geschwächte Realität zukäme. Vielmehr werden wir in den Worten nur den platonischen Gedanken wiederfinden, dass jeder Begriff zugleich ein Seiendes und Nichtseiendes sei: ein Seiendes insofern er am Sein teil nimmt, zugleich aber ein Nichtseiendes, zunächst insofern er vom Begriffe des Seienden selbst verschieden ist, also das Seiende selber nicht ist, im weitern Sinne aber weil er von allen anderen Begriffen sowohl von denen, mit welchen er sich verträgt, als auch von denen, welche er ausschliesst, verschieden ist, Vieles also nicht ist. Ja vom Seienden selber gilt, wie wir am Schluss der Darstellung Schahr.'s erfahren, dass es zugleich ein Nichtseiendes ist, ganz so wie wir dies bei Plato lesen. Mit anderen Worten: nicht um die Frage von Nominalismus und Realismus handelt es sich in dem Satze Abu Haschims in erster Reihe, sondern um die Gemeinschaft und Differenz der Begriffe. Jene Frage kommt blos insofern in Betracht, als Abu Haschim den Realismus voraussetzt. Ja er geht in seinem Realismus soweit, dass er selbst die Verschiedenheit, das Nichtseiende an jedem Begriffe wie ein Reales, wie eine positive Eigenschaft behandelt[1]).

[1]) Obgleich, wie es scheint, die richtige Auffassung der Chal-Theorie bereits dem Schahr. abhanden gekommen war, lässt sich doch noch eine Stelle nachweisen, welche den platonischen Gedanken vom Sein und Nichtsein der Begriffe wiedergibt. Schmölders a. a. O. S. 148 heisst es: Les entités sont, selon l'avis unanime des savants,

In gleicher Weise wie der Satz von Sein und Nichtsein der Achwal, wurde auch, wie es scheint, die weitere Bestimmung, dass die Achwal weder gewusst noch nicht gewusst werden, missverstanden. Den richtigen Sinn gibt hier gleichfalls Plato an die Hand. Nachdem von ihm nachgewiesen wurde, dass das Seiende als Drittes zu setzen sei neben der Ruhe und Bewegung, zeigt er die Schwierigkeit, die sich aus dieser Annahme ergibt. Wenn es nämlich seiner Natur nach keiner von den beiden Gegensätzen ist, wie soll man es dann begreifen. Wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? Oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen[1])? Man kann sich also das Sein nicht

distinctes de tout alliage séparable ou inséparable. Le noir, par ex. ne devient pas une chose complexe par sa propriété d'être noir: il n'est ni un, ni plusieurs, ni réel, ni non-réel, ni général, ni partiel, ni commun, ni particulier, ni une categorie quelconque, en ce sens qu'une de ces catégories en constitue la réalité intrinsèque. Au contraire le noir, en tant qu'il est noir, n'est rien au delà, et l'unité, la pluralité etc. sont des attributs, dans l'alliage desquels le noir existe distinct. Si l'on prétendait qu'une de ces catégories établit la nature du noir, il s'ensuivrait que le noir ne pourrait exister que dans cette même catégorie. Il est donc impossible de dire du noir qu'il est un, plusieurs etc. mais seulement qu'il est noir«. Es ist nicht klar, welchen Zusammenhang die Stelle hat mit dem, was bei Schmölder vorangeht, ebenso lässt sich nicht entnehmen, in welchem ursprünglichen Zusammenhang sie in der Schrift steht, aus der Schmölder die Stelle entlehnt hat, nur so viel sehe ich, dass sie von Schmölders zitiert wird in dem Artikel, in welchem er von der Chal-Theorie handelt. Einen prägnanten Sinn erhält die Stelle, wenn man sie mit der Erörterung Plato's im Sophisten in Verbindung bringt. Nach den Schlussworten könnte es scheinen, als ob die bereits erwähnte Ansicht des Antisthenes wiedergegeben werden sollte, bei genauerem Eingehen jedoch zeigt sich, dass bloss die Ansicht Platos gemeint ist. Das Schwarze für sich betrachtet, ist bloss das Schwarze, alles Andere ist es bloss durch Teilnahme, folglich auch von den Begriffen verschieden, die von ihm ausgesagt werden können.

[1]) V. 250: ποτ δὴ χρὴ τὴν διάνοιαν ἔτι τρέπειν τὸν βουλόμενον ἐναργές τι περὶ ἀυτοῦ (nämlich das Sein) παρ' ἑαυτῷ βεβαίωτασθαι; . . . . εἰ γάρ τι μὴ κινεῖται πῶς οὐχ ἕστηκεν; ἢ τὸ μηδαμῶς ἑστὸς πῶς οὐκ αὖ κινεῖται;

vorstellen getrennt von Ruhe und Bewegung und ebenso diese beiden nicht getrennt vom Sein, und doch sind wir gezwungen, sie als drei verschiedene Begriffe zu setzen. Das bedeuten die Worte: weder gewusst noch nicht gewusst. Falsch ist daher die Erklärung Schahr's, der erläuternd hinzufügt: d. h. für sich werden die Achwal als solche nicht erkannt, sondern nur mit dem Wesen. Schahr. denkt an die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Achwal: Zustände und stellt diese dem Wesen gegenüber. Aber darum handelt es sich nicht, sondern die Worte على حيالها, die von Abu Haschim selbst stammen mögen, bedeuten die Achwal für sich, getrennt von einander. Die Frage lautete vielleicht bei Abu Haschim ganz wie bei Plato, wir können uns aber auch denken, dass sie von ihm erweitert wurde, da ganz dasselbe, was für das Sein und die beiden Gegensätze der Ruhe und Bewegung, auch für jeden andern allgemeinen Begriff und seine besonderen Arten gilt: schwarz und weiss ist nicht verstellbar losgelöst von der Farbe, und ebenso die Farbe nicht ohne jede nähere Bestimmtheit[1]).

Was den Beweis Abu Haschim's für seine Behauptung betrifft, so lässt sich aus den Worten Schahr's im Allgemeinen entnehmen, dass A. Haschim die Uebereinstimmung vieler Dinge in einem Punkt und ihre Verschiedenheit in einem andern als Beweis für seine Behauptung geltend machte. Die nähere Ausführung dieses Gedankens scheint in zwei Beweisen vorzuliegen, die Carra de vaux und Schmölders nach Al-Razi mitteilen und die wir wörtlich wiedergeben. Der erste Beweis lautet: Die Existenz ist entweder existirend oder nicht existirend oder keines von beiden. Die ersteren

[1]) Man könnte vielleicht auch im Hinblick auf den weiter unt. S. 569 Anm. 2 angeführten Satz erklären: die Begriffe sind einerseits erkennbar, nämlich nach der positiven Seite, hingegen nach der negativen Seite, insofern sie Unzähliges nicht sind, hinsichtlich des μὴ ὄν an ihnen, nicht. Aber nach der im Text gegebenen Auffassung können wir wenigstens einen Teil der von Schahr. mitgeteilten Erklärung aufrecht erhalten und als von Abu Haschim selbst herrührend ansehen.

beiden Annahmen sind unzulässig. Die Existenz ist nicht existirend, denn wäre sie existirend, wäre sie durch die Existenz den anderen Wesenheiten, welche existiren, gleich; nun ist es nicht zweifelhaft, dass sie sich von ihnen in irgend einer Weise unterscheidet. Das, wodurch sie sich unterscheidet, ist verschieden von dem, wodurch sie ihnen ähnlich ist. Die Existenz müsste dann hinzugefügt werden zu der Existenz sowohl wie zu den Wesenheiten, und die Frage würde sich wiederholen in Bezug auf diese zweite Existenz. Die nämliche Frage würde sich wiederholen in Bezug auf die dritte, was zu einer unendlichen Reihe führt. Ebenso kann man aber auch nicht sagen, dass die Existenz nicht existirt, denn dann würde eine Sache ihrem Gegenteil gleich sein, da die Existenz der Nichtexistenz entgegengesetzt ist. Folglich ist sie weder existirend, noch nicht existirend[1]).

Der zweite Beweis lautet: Die Arten haben die Gattung gemeinsam, z. B. schwarz und weiss sind beide der Gattung Farbe entgegengesetzt. Diese Gemeinschaft liegt nicht bloss in Worten, denn sonst könnte man das Schwarze auch mit der Bewegung verbinden. Die Farbe ist demnach

[1]) Carra de vaux a. a. O. S. 124: L' existence est ou existante ou manquante (non existante) ou bien elle n'est ni existante ni manquante. Les deux premières alternatives sont inadmissibles. L'existence n'est pas existante: car si elle l'était, elle serait égale par l'existence à toutes les autres quiddités qui existent; or il n'est pas douteux qu'elle se distingue d'elles de quelque manière. Ce par quoi elle s'en distingue est different de ce par quoi elle leur ressemble, l'existence serait donc ajoutée à l'existence, aussi bien qu' aux quiddités, et la question se reproduit sur cette seconde existence; elle se reproduit sur une troisième et l'on est conduit à la serie sans fin qui est inadmissible. L'existence n'est par non plus manquante, car une chose serait alors identique à son contraire, puisque le manque est le contraire de l'être. Donc elle n'est ni existante ni manquante«. Ein wenig davon abweichend, aber ebenso unverständlich, lautet die Übersetzung dieser Stelle bei Schmölders a. a. O. S. 151. Eine wörtliche Wiedergabe des arabischen Textes wäre in unserem Falle wohl am Platze gewesen.

nicht nicht-existirend, aber andererseits auch nicht existirend, denn sie ist zugleich schwarz und weiss, schwarz und weiss, aber existiren nicht zugleich. Folglich muss die Farbe in einem Modus oder Zustand sein, der in der Mitte liegt zwischen der Existenz und Nichtexistenz[1]).

Der erste Beweis ist völlig unverständlich, der zweite ist bloss im erstern Teile richtig geführt, im zweiten aber, wie man merkt, äusserst gezwungen, es wird das Sein der Farbe, nicht aber das Nichtsein, erwiesen. Wir haben gesehen, wie Plato den Beweis dafür führt, dass jeder Begriff in vielen Beziehungen ein Seiendes ist, insofern ihm das Sein der Begriffe zukommt, an welche er Teil hat, in unzähligen Beziehungen aber ein Nichtseiendes, insofern er von jenen Begriffen selbst, wie auch von denen, an welchen er nicht Teil hat, verschieden ist[2]). Plato stellt den Begriff des Seins selbst den Gegensätzen der Ruhe und Bewegung gegenüber und der Sinn ist sofort klar, während bei dem Beispiel Al-Razi's die Pointe nicht sogleich in die Augen springt. Er verwirrt sich aber noch mehr und kann den Beweis nicht zu Ende führen, weil er sich nicht darüber klar ist, was zu beweisen ist. Es ist nicht zu beweisen, dass den allgemeinen Begriffen weder ein Sein noch ein Nichtsein, sondern ein Mittelding zwischen beiden zukomme,

---

[1]) Carra de vaux a. a. O.: »Le espèces sont des quiddités qui ont en commun le genre, par exemple le noir et le blanc sont associés sous le genre couleur. Cette association n'est par purement dans les mots; si elle n'était que dans les mots on pourrait tout aussi bien associer le noir et le mouvement, mais on sent qu' on ne le peut pas. La couleur n'est donc pas non existante; mais d'autre part elle n'est pas non plus existante, car elle est à la fois le noir et le blanc, et le noir et le blanc n'existent pas à la fois. Il faut donc qu'elle soit, dans un mode ou état intermédiaire entre l'être et le non-être«. Viel weniger verständlich ist dieser Beweis bei Schmölders S. 152 wiedergegeben.

[2]) Sophist S. 256: Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

vielmehr ist zu beweisen, dass ihnen Beides zugleich das Sein und Nichtsein zukomme.

Ein noch grösserer Irrtum liegt dem ersten Beweise, der völlig unverständlich ist, zu Grunde. Nur so viel ist klar, dass in demselben der Begriff des Seins eine Rolle spielt, wodurch wir an Plato erinnert werden, ferner, dass es sich um einen regressus in infinitum handelt. Rechtzeitig erinnern wir uns, dass nach Schahr. gerade von gegnerischer Seite geltend gemacht wurde, dass die Chal-Theorie zu einem regressus in infinitum führe, und es gewinnt den Anschein, dass es sich um einen und denselben Beweis handle. Allein, man muss sich fragen, wie wurde bei Al-Razi aus einem Beweis gegen ein Beweis für Abu Haschim? Die Antwort ist jedoch leicht zu geben. Da Al-Razi, wie wir soeben gesehen haben, die Behauptung Abu Haschim's so verstand, als wollte er sagen, man könne den Begriffen die Realität weder zusprechen, noch gänzlich absprechen, so glaubte er, man könne ohne weiteres den Beweis, welche die Gegner der Chal-Theorie gegen die Realität der Begriffe beibrachten, Abu Haschim selbst in den Mund legen, wenn man nur den Beweis dahin ergänzt, dass es auf der anderen Seite auch nicht angeht, die Realität der Begriffe gänzlich zu leugnen. Allein hierbei widerfuhr ihm ein beispielloses Missverständnis. Der Beweis gegen die Chal-Theorie ist nämlich bloss als Einwand gegen den Beweis, welchen Abu Haschim für dieselbe geltend machte, verständlich, während er für sich genommen völlig sinnlos wird. Man kann sich daher denken, welche Verwirrung entstehen muss, wenn Al-Razi den Beweis der Gegner Abu Haschim's diesem selbst in den Mund legt, den Beweis Abu Haschim's selber aber verschweigt. Dass es sich so verhält, lässt sich leicht beweisen, man braucht bloss den Beweis Abu Haschim's den Worten Al-Razi gegenüberzustellen, und diese werden sofort klar. Der Behauptung Abu Haschim's liegt der Gedanke zu Grunde, dass wenn zwei

entgegengesetzte Dinge etwas Gemeinschaftliches haben, dieses Gemeinschaftliche als ein Drittes ausser ihnen Liegendes gesetzt werden muss, so dass nur durch Teilnahme an diesem Dritten ihnen jenes gemeinschaftliche Praedicat zukommt, wie beispielsweise der Bewegung und Ruhe das Sein nur zukommen soll durch Teilnahme an dem Begriffe des Sein's, der als Besonderes für sich gesetzt wird. Dagegen wurde eingewendet, dass demnach, da der neu gewonnene Begriff des Seins von den beiden ersten verschieden, und doch in Bezug auf das Sein ihnen ähnlich ist, ein vierter höherer Begriff gesetzt werden müsste, an dem alle drei Teil haben, und dieses Verfahren müsste sich in's Unendliche wiederholen[1]). Es ist ungefähr der bekannte Einwand gegen die platonische Ideenlehre, der sich bei Aristoteles und im Parmenides in verschiedener Form findet[2]).

Hier nun bietet sich uns ein neuer Beweis dar, dass die Chal-Theorie auf den Sophisten zurückgeht, wenn man die Darstellung, die Schahr. von den Ansichten Muammar's gibt, vergleicht. Dem Muammar wird die Behauptung zugeschrieben, dass die Bewegung von der Ruhe nicht ihrem Wesen nach, sondern durch einen Begriff verschieden sei, der die Verschiedenheit notwendig mache, und dass eben so die Verschiedenheit zweier ähnlicher Dinge und ihre

[1]) Es ist interessant zu sehen, wie Ackermann, das Christliche in Plato S. 183 ganz unabhängig von den Mutakallimun auf einen ähnlichen Gedankengang gerät. Ist das Nichtsein ein Verschiedensein vom Sein, so steht ihm nicht das Sein schlechthin, sondern das Nichtverschiedensein vom Sein gegenüber, das ist das Sein des Seins; so bedingt das Eine Sein die beiden Gegensätze und begreift sie in sich, das Sein des Seins und das Nichtsein des Seins, das Werden.

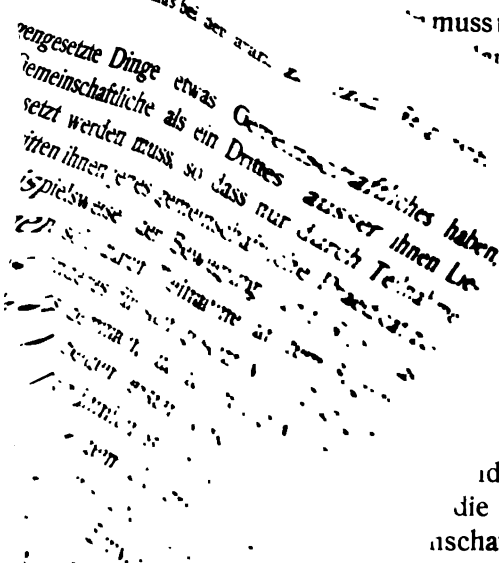
[2]) Vgl. Aristoteles Metaph. 991a 21 und Parmenides S. 132: Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἆλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἕν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; Ἔοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ. In anderer Form kehrt dann derselbe Einwand S. 132 gegen Ende wieder.

vielmehr ist zu beweisen, dass ihnen Beides zugleich
das Sein und Nichtsein zukomme.

Ein noch grösserer Irrtum liegt dem ersten Be
der völlig unverständlich ist, zu Grunde. Nur so
klar, dass in demselben der Begriff des Seins ei
spielt, wodurch wir an Plato erinnert werde
dass es sich um einen regressus in infinitu
Rechtzeitig erinnern wir uns, dass nach Schahr.
gegnerischer Seite geltend gemacht wurde, d
Theorie zu einem regressus in infinitum füh
winnt den Anschein, dass es sich um einen
Beweis handle. Allein, man muss sich fra
bei Al-Razi aus einem Beweis gegen ein
Haschim? Die Antwort ist jedoch leicht
Razi, wie wir soeben gesehen haben, d
Haschim's so verstand, als wollte er
den Begriffen die Realität wede
gänzlich absprechen, so glaubte er,
teres den Beweis, welche die G
gegen die Realität der Begriffe be
selbst in den Mund legen, wenn
hin ergänzt, dass es auf der ar
geht, die Realität der Begriffe
hierbei widerfuhr ihm ein
Der Beweis gegen die Chal
Einwand gegen den Bew
dieselbe geltend machte, ver
nommen völlig sinnlos w
welche Verwirrung entst
weis der Gegner Abu Has
den Beweis Abu Hasch
sich so verhält, lässt si
den Beweis Abu Has
zustellen, und diese
Haschim's liegt de

...ir.,
...sicht
...nannt[3]).
...n in jeder
...angeführten
...e, Unzähliges
...chnung Ideen-
...ὺς τῶν εἰδῶν φίλους
Schahr.'s, dass man
...nd von einem regres-
...zu Abu Haschim zurück
...sentlichen um eine und
...nd dass beide aus einer
...wohl überzeugt man sich,
...e S. von den Ansichten
...Darstellung der Chal-Theorie
...dessen gar nicht bewusst ist,
...chen Anschauung zu tun habe.
...wie vorsichtig man mit den Be-
...Soph. S. 255: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον
...φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν

...Zum Ganzen sei bemerkt, dass wir auf
...Soph. bereits anderwärts hingewiesen
...bei den jüdischen Religionsphilosophen des
...Maimuni. S. 94, Anm. 34.



muss und wie wenig Verständniss man
rf, sobald sie über Ansichten
aus zweiter Hand bekannt

dern verrät eine
und dem Ein-
. Es heisst dort:
e Substanz Substanz
idenz Accidenz durch
ss sie nicht von Gott
n die Philosophen diese
eil sie die Dinge und ihre Zu-
nd hierbei fanden, dass einige
idere Träger derselben sind. Sie
die Verschiedenheit der concreten
nschaften tragen, ihren Grund in der
igenschaft habe. So hat die Verschie-
es (Chal) in dem schwarzen und weissen
Grund in der Verschiedenheit der Schwärze
en Farbe, die im Gegenstande sind. Die
weisse Farbe aber für sich hat den Grund
iedenheit selbst nicht in einer Ursache ausser
nn sonst würde das ins Unendliche führen.
wollten die Philosophen sagen, nicht aber, dass
warze an sich und das Weisse an sich nicht von
geschaffen seien[2]). Es wird hier das Wort Chal mit

[1]) Dass Schahr. vielfach aus secundären Quellen schöpfte, geht schon daraus hervor, dass er zuweilen an der Richtigkeit der Überlieferung zweifelt. So bemerkt er beispielsweise S. 48 hinsichtlich einer Ansicht Muammars, die ihm gar zu widersinnig schien: »Vielleicht ist diese Überlieferung corrumpirt« (ولعل هذا النقل فيه حلل).

[2]) Vgl. ed. Dilterici S. 552: ومن ذلك ايظ قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه وظن من سمع هذا القول . . . انهما ليسا لجعل جاعل وصنع طنع اذ كان بنفسه وليس الامر على ما ظنوا وتوهموا وانما قالت الحكما هذا القول لما تاملت الموجودات

Gleichheit und der Gegensatz zweier entgegengesetzter Dinge nur durch einen Begriff da sei. Man erkennt in dieser Behauptung die fünf obersten Kategorien Platons wieder, Sein, Bewegung, Ruhe, Identität und Anderssein, und nur durch einen Vergleich mit Plato wird die Behauptung Muammar's verständlich[1]). Ferner behauptete Muammar, dass in jeder Gattung die Accidenzen endlos seien und dass jedes Accidenz, das in einem Träger ist, in ihm nur sein Bestehen habe durch einen Begriff, der das Bestehen notwendig mache. Diese Ansicht, bemerkt Schahr., führt zu einer unendlichen Reihe, und wegen dieser Ansicht wurde Muammar und seine Anhänger Ideenfreunde genannt[2]). Die Behauptung von der Unendlichkeit der Accidenzen in jeder Gattung wird nur verständlich durch den bereits angeführten Satz Platos, dass in jeder Gattung vieles Seiende, Unzähliges aber nicht Seiendes sei[3]). Auch die Bezeichnung Ideenfreunde ist bloss eine Uebersetzung von τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους (Soph. 148). Schliesslich die Anmerkung Schahr.'s, dass man gegen die Lehre Muammar's den Einwand von einem regressus in — infinitum erhoben, führt uns zu Abu Haschim zurück und beweist, dass es sich im Wesentlichen um eine und dieselbe Anschauung handelt und dass beide aus einer Quelle geschöpft haben. Gleichwohl überzeugt man sich, wenn man die Darstellung, die S. von den Ansichten Muammars gibt, mit seiner Darstellung der Chal-Theorie Abu Hasim's vergleicht, dass er sich dessen gar nicht bewusst ist, dass man es bei Beiden mit der gleichen Anschauung zu tun habe. Es ist hier wiederum zu ersehen, wie vorsichtig man mit den Be-

[1]) Vgl. Schahr. S. 46 und Soph. S. 255: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

[2]) Sahr. das.

[3]) Vgl. oben S. 569 Anm. 2. Zum Ganzen sei bemerkt, dass wir auf die Abhängigkeit Muammars vom Soph. bereits anderwärts hingewiesen haben, vgl. die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. S. 94, Anm. 34.

richten der Späteren sein muss und wie wenig Verständniss man bei ihnen voraussetzen darf, sobald sie über Ansichten referiren, die ihnen vielleicht erst aus zweiter Hand bekannt waren[1]).

Auch eine Stelle bei den lauteren Brüdern verrät eine dunkle Bekanntschaft mit der Chal-Theorie und dem Einwand von einem regressus in infinitum. Es heisst dort: die Behauptung der Philosophen, dass die Substanz Substanz durch sich selbst sei und das Accidenz Accidenz durch sich selbst, bedeutet nicht etwa, dass sie nicht von Gott geschaffen seien. Vielmehr haben die Philosophen diese Ansicht bloss ausgesprochen, weil sie die Dinge und ihre Zustände (Achwal) betrachteten und hierbei fanden, dass einige von ihnen Eigenschaften, andere Träger derselben sind. Sie wollten nur sagen, dass die Verschiedenheit der concreten Dinge, welche die Eigenschaften tragen, ihren Grund in der Verschiedenheit der Eigenschaft habe. So hat die Verschiedenheit des Zustandes (Chal) in dem schwarzen und weissen Gegenstand ihren Grund in der Verschiedenheit der Schwärze und der weissen Farbe, die im Gegenstande sind. Die schwarze und weisse Farbe aber für sich hat den Grund ihrer Verschiedenheit selbst nicht in einer Ursache ausser ihnen, denn sonst würde das ins Unendliche führen. Nur das wollten die Philosophen sagen, nicht aber, dass das Schwarze an sich und das Weisse an sich nicht von Gott geschaffen seien[2]). Es wird hier das Wort Chal mit

[1]) Dass Schahr. vielfach aus secundären Quellen schöpfte, geht schon daraus hervor, dass er zuweilen an der Richtigkeit der Überlieferung zweifelt. So bemerkt er beispielsweise S. 48 hinsichtlich einer Ansicht Muammars, die ihm gar zu widersinnig schien: »Vielleicht ist diese Überlieferung corrumpirt« (ولعل هذا النقل فيه حلل).

[2]) Vgl. ed. Dilterici S. 552: ومن ذلك ايظ قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه وظن من سمع هذا القول . . . انهما ليسا لجعل جاعل وصنع طنع ان كان بنفسه وليس الامر على ما ظنوا وتوهموا وانما قالت الحكما هذا القول لما تاملت الموجودات

Absicht zwei Mal gebraucht, bloss weil dem Schreiber etwas von der Chal-Theorie bekannt war. Die Bemerkung, dass das Schwarze und Weisse an sich den Grund der Verschiedenheit in sich selber haben müsse, weil man nicht in's Unendliche rückwärts gehen könne, deutet darauf hin, dass der Schreiber etwas vom Einwand gegen die platonische Ideenlehre vernommen habe, und dieser Einwand verwandelt sich bei ihm in einen positiven Grund, warum es ein Schwarzes und Weisses geben müsse, das durch sich selbst verschieden sei. Schon der Satz, dass die Substanz Substanz durch sich und Accidenz Accidenz durch sich selbst sei, ist falsch, weil er den Anschein erweckt, als ob diese beiden für sich eine Ausnahme bildeten, während doch in den Beispielen, die später erwähnt werden, eben von Accidenzen die Rede ist. Es hätte demnach jedenfalls heissen müssen, dass es auch Substanzen, die durch sich selbst Substanzen sind, und ebensolche Accidenzen gibt. Die ganze Stelle ist auch insofern lehrreich, als man daraus ersehen kann, dass die Araber ursprünglich nur eine sehr ungenaue Kenntniss von der platonischen Ideenlehre hatten. Es scheint, dass ihnen durch Aristoteles eine richtigere Erkenntniss derselben beigebracht wurde, als durch die Bekanntschaft mit Plato selbst. Ja sogar was die Kenntniss der Ideenlehre, soweit sie aus Plato selbst geschöpft ist, anbelangt, scheint ein Unterschied hinsichtlich der einzelnen Schriften obzuwalten. Die Bedeutung der Ideen nach der Seite, von welcher sie im Timaeus geschildert werden, scheint richtiger erfasst worden zu

وتصفحت احوالها ووجدت بعضها صفات وبعضها موصوفات مختلفات وعرفت ان علة الاختلاف فى الموصوفات هى من اجل اختلاف الصفات المختلفات فاما اختلاف الصفات فمن انفسها . . . والمثال فى اختلاف خال الاسود والابيض فانه من اجل اختلاف البياض والسواد فى ذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان البياض والسواد لهما علة اخرى وتمادى ذلك الى غير النهاية . . . . . وهكذا معنى قول الحكماء . . . . . ولم يريدوا ان السواد ليس بجعل جاعل

Wir haben im Text die Stelle dem Sinne nach wiedergegeben.

sein, als nach der Darstellung in anderen Schriften[1]). Schliesslich erfahren wir auch von den lauteren Brüdern, wodurch die Ideenlehre bei den Arabern Anstoss erregte und in Folge dessen nicht recht Anklang findern konnte.

---

[1]) Von der Verbreitung der Ideenlehre nach der Darstellung im Timaeus, d. h. insofern die Ideen bei der Schöpfung eine Rolle spielen, zeugt die Stelle bei Saadia Em. S. 93 (ed. Landauer 186) והסובר בעניני הבורא וחדש וכו׳. Sogar die Talmudstelle Rosch haschana 11 a כל מעשה בראשית בקומתן נבראו לרעתן נבראו לצביונן נבראו wollte man bekanntlich danach erklären, vgl. Responsen der Geonim ed. Lyck 1864, Nr. 28 ויש שפירשו לפי דברי הפילוסופים כי המינין של בעלי חיים יש להם משלים ודמות דיוקני כמו חותם למטבעות שישנם בחכמת המקום וכו׳.

(Schluss folgt).

Die Juden des Mittelalters in ihrer wirtschaftlichen Betätigung.

Von G. Caro.

(Fortsetzung.)

Andere Bischöfe suchten schlechthin die Einheit des Glaubens herzustellen, so der h. Sulpicius von Bourges, der, wie berichtet wird, keinen Ketzer, Heiden oder Juden in seiner Stadt wohnen liess[1]).

Die Stärke der jüdischen Stadtbevölkerung macht es, wie gesagt, unwahrscheinlich, dass sie ausschliesslich vom Handel lebte. Es gab ja nicht gar viel zu handeln in einer Epoche, die mit starken Schritten der reinen Naturalwirtschaft sich näherte. Gallien war das Land der grossen Grundherrschaften, die sich selbst genügten und höchstens mit ihren Ueberschüssen etwaigen Bedarf an fremden Luxusartikeln eintauschten. Ebendeswegen muss auch der Nahrungspielraum für das städtische Handwerk sich sehr verringert haben. Die grossen Gutsbetriebe deckten ihren Bedarf an Industrieerzeugnissen selbst durch die auf den Frohnhöfen wohnhaften unfreien Handwerker. Der altgewohnten Beschäftigung mit Handwerk mussten also die Juden in Gallien gewiss grössten Teils entsagen, nicht vom Staat oder der Kirche gezwungen, sondern eben unter dem Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse. Begreiflicherweise suchten sie im Handel, so weit möglich, Ersatz; im übrigen lebten sie als Ackerbürger und bebauten, gleich ihren Nachbarn christlichen Bekenntnisses, Grundstücke innerhalb und ausserhalb des Mauerrings. Wenigstens lassen diesen Zustand die Zeugnisse der Karolingerzeit und der nächstfolgenden Jahrhunderte erkennen.

Fraglich könnte allerdings sein, ob die Juden, die

[1]) Vita Sulpicii ep. Biturigi c. 4, M. G. SS. rer. Mer. 4, 374 f.

später im Frankenreich lebten, als direkte Nachkommen derer zu betrachten sind, die im 6. Jahrhundert dort ansässig waren. Neuerdings ist nämlich die Behauptung aufgestellt worden, dass es anderthalb Jahrhunderte lang keine Juden im Frankenreich gegeben habe[1]). Die Chronik des sogenannten Fredegar berichtet (zu 629): Der byzantinische Kaiser Heraklius habe den König Dagobert aufgefordert, er möge den Juden seines Reichs den Uebertritt zum katholischen Glauben anbefehlen, und Dagobert habe das sogleich ausgeführt. Die spätere vita Dagoberts berichtet, eigentlich im Widerspruch hierzu, der König habe mit Beirat der Bischöfe und Grossen alle Juden, die sich nicht taufen wollten, aus dem Reiche zu vertreiben befohlen, und das mit grösstem Eifer ausgeführt. Als sicher kann nur gelten, dass aus dem Ostreich, mit Rücksicht auf die Verhältnisse in Palästina, ein gegen die Juden gerichtetes Sendschreiben nach dem Westen erging, wie das auch später vorgekommen ist[2]). Wenn Dagobert eine Zwangstaufe anordnete[3]), so entsprach das dem Charakter des 7. Jahrhunderts. Auch von einem Langobardenkönig, Haribert, wird gerühmt[4]), dass er, dem Beispiel seines Vaters folgend, der die Ketzerei der Arianer ausgerottet hatte, »Judeos fecit baptizandos, credere qui rennuerunt gladium peremere«, also die nicht glauben wollten, wurden tot geschlagen. Judenvertreibungen aus ganzen Ländern kamen damals schwerlich vor. Die Könige mochten sich ihrer Untertanen nicht berauben[5]). In dem Bericht der

[1]) S. Reg. 61 und die dort angeführten Stellen.

[2]) S. M. G. Const. imp. 1, 4 ff. nro. 3 u. 4, vgl. Reg. nro. 123 f.

[3]) Nach dem Vorgang des Chilperich, Greg. Tur. l. 6 c. 17 (SS. rer. Mer. 1, 259).

[4]) Carmen de Synodo Ticinensi, M. G. Scr. rer. Langob. S. 246.

[5]) Auch das 17. Concil von Toledo cap. 8 (Aguirre, Coll. conc. 1, 757) hat die Juden nicht vertrieben sondern (zur Strafe für Hochverrat) für unfrei erklärt. Frühere Auswanderungen sind erfolgt, um der Taufe zu entgehen, Reg. 59; die Vertreibung aus dem westgothi-

vita Dagoberti lässt sich demnach nur eine unzutreffende Wiedergabe dessen bei Fredegar erblicken, und Fredegar sagt nicht, dass der Befehl des Dagobert ausgeführt wurde. Ob das wirklich durchgehends geschehen ist, lässt sich bei den Zuständen, die damals im Merovingerreich herrschten, billig bezweifeln. Jedenfalls hätte, wie das Beispiel Spaniens zeigt, die einmalige Massnahme unzureichenden Erfolg gehabt.

IV.

Im karolingischen Zeitalter vermittelten Juden den Handelsverkehr zwischen Occident und Orient[1]). Vieler Sprachen kundig erstreckten sie ihre Reisen weit hinaus über die Grenzen der christlichen und selbst der mohamedanischen Welt. Sie haben China besucht und die Länder der heidnischen Slaven des östlichen Europa[2]). Am Hofe Karls des Grossen fanden die wandernden Händler gute Aufnahme[3]). Bei Kaiser Ludwig dem Frommen scheinen sie als Nachkommen der Erzväter[4]) in ganz besonderer Gunst gestanden zu haben, bis der Uebertritt eines in der Hofschule erzogenen Klerikers, des Alamannen Bodo, zum Judentum allgemeines Aufsehen erregte[5]). Von Ludwig dem Frommen rühren die unter den Formularen seiner Kanzlei erhaltenen Schutzbriefe für Juden her, von denen wenigstens der eine[6]) wohl sicher einem reisenden Kaufmann erteilt worden ist, dem Hebräer Abraham aus Saragossa in dem damals arabischen Teile Spaniens. Das

schen Narbonne kann nur einen sehr temporären Charakter gehabt haben, Reg. 65 f.

[1]) Vgl. Heyd, Hist. du commerce du Levant 1, 125 ff.

[2]) S. den Bericht des Ibn-Khordadbeh, Journal asiatique Ser. 6 B. 5 (1865) S. 512 ff.

[3]) Vgl. besonders die Anekdote des monachus Sangall. Reg. 75.

[4]) Agobard, de insol. Jud. c. 5 bei Migne 104, 74.

[5]) S. Reg. 103.

[6]) Formulae imperiales nro. 52, M. G. Leg. Sect. 5, Formulae, S. 325; Reg. 83.

den Juden in Lyon erteilte Privileg[1]) hat nicht ausschliesslich auf den Handelsverkehr Bezug; das erhellt schon aus seinem ganz offenbaren Zummenhang mit den von Erzbischof Agobard hervorgerufenen Streitigkeiten. Bei der Urkunde für Rabbi Domatus und seinen Neffen Samuel[2]) ist beachtenswert, dass den Empfängern ihr Grundeigentum, mit dem sie legal vestiert sind, bestätigt wird, wie denn auch später Ludwig der Fromme dem Hebräer Gaudiacus und dessen Söhnen eine Besitzbestätigung für zwei von ihren Vorfahren ererbte Villen (in Südfrankreich) erneuerte[3]).

Die Weltreisenden des 9. Jahrhunderts waren also jedenfalls im Frankenreich ansässig. Den Exportartikel, welcher die aus dem Orient importierten Waaren aufwog, bildeten hauptsächlich Sklaven[4]), und zwar können, da der Handel mit christlichen Sklaven verboten blieb, nur heidnische in Betracht gekommen zu sein, die damals wohl nur im Slavenlande, jenseits der Ostgrenze des Frankenreichs, zu finden waren. Das Recht, »fremde« Sklaven zu kaufen und innerhalb der Reichsgrenzen zu verkaufen, gewährleisteten die Privilegien Ludwig des Frommen ihren Empfängern ausdrücklich. Dass jedoch Juden sogar christliche Sklaven nach Spanien verkauften, hat ihnen Agobard nachhaltig genug vorgeworfen[5]). Um Handelsgeschäfte zu betreiben, haben Juden von christlichen Gläubigern sich Geldsummen vorschiessen lassen[6]). Es haben aber auch Juden gelegentlich Geld ausgeliehen[7]). Für Geldhandel und Kreditgeschäft

[1]) Ibid. Nr. 31 (S. 310), Reg. 82.

[2]) Ibid. Nr. 30 (S. 309), Reg. 81.

[3]) Reg. 102, 839.

[4]) Ibn-Khordadbeh l. c.

[5]) De insol. Jud. c. 3 u. 6, Migne 104, 72, 76; vgl. auch Reg. 127.

[6]) So schon Registrum Gregorii pape l. 9 ep. 40 (M. G. Ep. 2, 68), s. Reg. 117a.

[7]) Reg. 104.

als eigenen Erwerbszweig bot die Karolingerzeit bei dem unter rein naturalwirtschaftlichen Zuständen geringen Bedürfnis nach Bargeld schwerlich genügenden Spielraum; aber auch der Sklavenhandel kann nicht ausschliesslich den Juden Beschäftigung geboten haben. Wo sie ansässig waren, widmeten sie sich nebenher der Pflege ihres Grundbesitzes.

Amulo von Lyon spricht von christlichem Gesinde, das den Juden in ihren Häusern und auf den Äckern Dienst leistete[1]). Grade in der Gegend von Lyon ist später terra Ebreorum urkundlich nachweisbar[2]), ebenso sehr vielfach bei Mâcon[3]). Den Reichtum freilich, der in der Karolingerzeit hervorgehoben wird[4]), haben die Juden schwerlich durch Ackerbau erworben; es sei denn, dass der Wein, dessen unappetitliche Behandlung ihnen Agobard vorwirft[5]), aus ihren Weinbergen stammte. Grössere Güter besassen sie wohl nur vereinzelt; aber die völlige Lösung vom Boden, die das Ergebnis der spät mittelalterlichen Entwicklung geworden ist, existierte damals noch nicht; sie bestand auch nicht innerhalb des deutschen Sprachgebiets, gleichgültig ob und an welchen Orten Juden seit alters ansässig waren oder frisch zugewandert sind.

Einwandfreie Zeugnisse für die feste Ansässigkeit von Juden in Deutschland liegen eigentlich erst aus den allerletzten Zeiten der Karolinger vor[6]). Indessen, mit dem

[1]) Amulo, contra Judeos, cap. 41, Migne Patr. lat. B. 116, S. 170.

[2]) Collection de documents inédits. Cartulaire de l'abbaye de Savigny ed. A. Bernard, B. 2. (Chartularium Athanacense) S. 555 nro. 7. 994, S. 602 nro. 65. a. 993.

[3]) Cartulaire de S. Vincent de Macon, ed. Ragut, Macon 1864, S. 37 nro. 46, c. 972, S. 91 nro. 122, 886/927, S. 99, nro. 140. 937/62 etc.

[4]) Agobard de insol. Jud. c. 4, Migne 104, 74; de iud. superstit. ibid. 97.

[5]) De insol. Jud. ibid. 73.

[6]) Die Zeugnisse für die Anwesenheit am kaiserlichen Hoflager zu Aachen, Reg. 71, 79, 97a, sind nicht dahin zu rechnen, selbst Reg. 118 für Augsburg könnte noch zweifelhaft sein; so bliebe der Wormser Grabstein Reg. 120, 900/5, und die Zeugnisse in Reg. 121—125,

argumentum ex silentio ist schlecht operieren, wo die Nachrichten überhaupt so dürftig sind. Die Möglichkeit lässt sich nicht ableugnen, dass seit der Römerzeit jüdische Einwohner in den alten Städten an Rhein und Donau, in Köln, Mainz, Worms, Regensburg, sich gehalten haben. Weiter über das Land verbreiteten sie sich auch während des 10. und 11. Jahrhundert nicht, mit einer Ausnahme. Im Osten, in den neu erwachsenden Städten an der Slavengrenze, müssen sie sich sehr frühzeitig eingefunden haben. In Magdeburg sassen schon 965 Juden und andere Kaufleute[1]), ebenso nicht viel später in Merseburg[2]). In Meissen, dem Sitz des Markgrafen, beschäftigten sie sich zu Anfang des 11. Jahrhunderts mit Sklavenhandel[3]). Den gleichen Erwerbszweig betrieben sie in Prag, der Hauptstadt Böhmens, wo sich ein jüdischer Grabstein vom Jahre 942 gefunden hat[4]). Jude und Kaufmann erscheinen zu diesen Zeiten als beinahe identische Begriffe, in der Raffelstädter Zollordnung wie in dem Privileg Ottos I. wegen Magdeburg. Es ist daher ein keineswegs ungewöhnlicher Sprachgebrauch, wenn in der Urkunde Heinrich IV. für Worms von 1074 »Judei et coeteri Uvormatienses« von der Entrichtung des Zolls an den königlichen Zollstätten befreit werden[5]). Als Beweis für den Warenhandel wird ferner wohl mit Recht der mehrfach den Juden auferlegte Pfefferzins angesehen[6]). Ob sie aber wirklich noch in der deutschen Kaiserzeit in direktem Verkehr mit dem Orient standen und Spezereien von dort importierten, möchte ich bezweifeln.

---

die allerdings schon eine längere Ansässigkeit von Juden in Deutschland voraussetzen.

[1]) Reg. 129.

[2]) Reg. 132.

[3]) Reg. 141.

[4]) Reg. 125a, 137.

[5]) Reg. 162.

[6]) Vgl. Höniger, in Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland, 1, 82.

Es erscheint denn doch auffällig, dass in einer, allerdings ziemlich fabelhaften Erzählung des Rodulfus Glaber zu 1010 die Juden von Orleans einen christenfeindlichen Brief nach Jerusalen durch einen christlichen Pilger überbringen lassen[1]). Vermutlich haben die Fahrten über das Mittelmeer durch die Sarazenenstürme am Ausgang der Karolingerzeit schwere Störung erlitten. Waren doch zeitweise selbst die westlichen Alpenpässe durch die Sarazenen gesperrt. Was der Occident an orientalischen Waaren brauchte, holten Venezianer und Süditaliener aus Konstantinopel. Nur mit dem weiteren Vertrieb werden sich die Juden beschäftigt haben. Als Absatzgebiet für die in den Slavenländern gekauften Sklaven ist einmal Spanien zu betrachten, andererseits lässt sich ein Zusammenhang mit dem östlichen Handelszug, der durch Russland ging, vermuten, und mit dem Chazarenreich an der Wolgamündung, dessen Fürsten zum Judentum übergetreten waren. Es könnte fast fraglich sein, ob die Juden nach Prag von Westen oder von Osten eingewandert sind.

Mit dem Warenhandel stand andauernd das Geldgeschäft in enger Verbindung. Ich begreife gar nicht, wie man das hat bezweifeln können[2]). Als Herzog Swatopluk von Böhmen (1107) an König Heinrich V. ein hohes Lösegeld zahlen musste, verpfändete der Bischof von Prag fünf kostbare Pallien seiner Kirche den Juden zu Regensburg um 500 Mark Silber; so berichtet der zeitgenössische Chronist Cosmas[3]). Wichtiger noch erscheint mir eine Notiz aus Raschi, die ich leider nur aus den Regesten kenne, wo sie zu 960—1028 gesetzt ist[4]). »Rabbi Salomo erklärt im Namen (des Gesetzeslehrers) Gerschom, dass es nicht gestattet sei, sich so zu benehmen, wie man sich in

[1]) Rod. Glabri hist. l. 3, c. 7 bei Bouquet 10, 34 ff.
[2]) Höniger l. c. 83.
[3]) S. Reg. 214.
[4]) Reg. 149.

Deutschland benehme, nämlich, dass man für die Messe in Köln jemandem eine Silbermünze, die 12 Unzen beträgt, gibt und sich dafür in seiner Herberge (oder Heimat) in Mainz oder Worms, wenn sie zurückkehren, 13 Unzen geben lässt. Gerschom meint, man dürfe nicht 13 Unzen nehmen, es sei denn, wenn der Gläubiger die Waare, welche der Schuldner für dieses Geld gekauft hat, auf sein Risiko nimmt bis zu der Stelle, wo er das Geld empfängt; dann kann er 13 Unzen empfangen.« Offenbar hat Gerschom ein Darlehensgeschäft im Auge mit dem hohen Zinssatz von 1 auf 12, gleich $8^1/_3\,\%$, binnen der wenigen Wochen, welche die Reise von Mainz oder Worms nach Köln, der Aufenthalt an der Messe und die Rückkehr gedauert haben können. Ein solches reines Gelddarlehen hält R. Gerschom für nicht erlaubt kraft des talmudischen Verbots des Zinsennehmens. Einen ganz anderen Charakter gewinnt jedoch das Rechtsgeschäft, wenn, wie er verlangt, der Gläubiger das Risiko für die Waaren trägt. Dann liegt kein reines Gelddarlehen vor, sondern ein Darlehen auf See- oder hier Landgefahr, das antique foenus nauticum, das seiner wirtschaftlichen Wirkung — nicht dem juristischen Charakter — nach der im späteren Mittelalter mehr gebräuchlichen Commenda oder Accommanditbeteiligung[1]) gleichkommt. Der Ueberschuss des zurückgegebenen auf das eingezahlte Kapital (1 zu 12) erscheint nicht als Darlehenszins, sondern gewissermassen als Entgeld für die Übernahme des Risiko — oder als Ertrag der Beteiligung[2]).

Eine andere in den Regesten angeführte Stelle zeigt ebenfalls, dass die Juden nicht nur mit eigenen, sondern. auch mit fremden Capitalien zu arbeiten gewohnt waren

---

[1]) Vgl. Goldschmidt l. c. S. 254 ff.

[2]) Möglich wäre freilich auch, dass bei dem unerlaubten Geschäft es sich um einen (trockenen) Eigenwechsel handelte, vgl. ibid. 403 ff.

Es ist da[1]) von einem gewissen Ruben die Rede, der in einer nicht zu identificierenden Stadt in der Nähe der deutsch-französischen Grenze lebte. Der kaufte und verkaufte und lieh auf Pfänder »von dem Gelde der Fürsten (?) und von dem seinigen.«

Interessante Einblicke in den Geschäftsbetrieb aus etwas späterer Zeit gewährt die Autobiographie des Prämonstratensermönchs Herrmann, der vor seiner Taufe Judas hiess[2]). In Köln gebürtig, reiste er als junger Mann nach Mainz, wo gerade König Lothar Hof hielt, um Kaufmannsgeschäfte zu treiben; denn, wie er sagt, alle Juden beschäftigen sich mit Handel. Statt nun aber sein Geld in Waaren anzulegen, borgte er es ohne Bürgschaft oder Pfand auf das blosse Wort hin dem Bischof von Münster, dessen Geldmittel wegen langen Aufenthalts am Königshofe erschöpft waren. Nach Hause zurückgekehrt, wurde er von seinen Verwandten und Freunden heftig gescholten, dass er sich keine Sicherheit habe geben lassen, da es sonst Gewohnheit der Juden sei, ein Pfand zu nehmen, das den doppelten Wert des Darlehens habe. Ein viel beschäftigter Mann wie der Bischof könne leicht an die Sache vergessen. Die guten Freunde gaben also Judas den Rat, er möge schleunigst nach Münster reisen und dort so lange bleiben, bis die Schuld zurückgezahlt sei. Das hat er denn auch getan und an die 20 Wochen warten müssen[3]). Wohl nirgends zeigt sich besser der schon öfters betonte Zusammenhang zwischen Waaren- und Geldhandel. Jedenfalls kam Judas nach Mainz, um Waren einzukaufen. Da sich ihm aber günstige Gelegenheit bot, hat er sein Geld lieber ausgeliehen, zweifellos gegen Zins, denn er musste Ersatz für

[1]) Reg. 149.

[2]) Vgl. über ihn Aronius, in Ztschr. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschl. B. 2 S. 215 ff.

[3]) Hermanni opusc. cap. 2, bei Migne, Patrol. lat. B. 170, S. 807 f.

den entgangenen Vorteil haben, den der Wiederverkauf der Waaren geboten hätte. Die Freunde und Verwandten mögen durch Vorschüsse beteiligt gewesen sein.

Es sind neuerdings jüdische Erzählungen veröffentlicht worden[1]), orientalischen Ursprungs und undatiert, die trotz ihres teilweise märchenhaften Charakters einige recht gut dem Leben abgelauschte Züge enthalten. Da wird der arme Mann vorgeführt, mit zahlreicher Familie belastet, der nichts verdient, weil er den ganzen Tag in der Synagoge verweilt, um zu lernen[2]). Der wunderbar reich gewordene Fromme (es ist die Geschichte vom Heckpfennig) erwirbt Sklaven, Sklavinnen und Landhäuser, hat Schiffe auf dem Meere und sitzt in der Synagoge auf goldenem Sessel[3]). Da wird auch von einem jungen Manne erzählt[4]), der aus dem Elternhause hinaus in die Ferne ziehen will. Der Vater sagte: Nimm hundert Goldstücke und gehe, wohin du willst, aber associiere dich mit niemandem für deinen Handel. Der Sohn ging übers Meer, handelte, gewann viel Geld und wurde sehr reich. Er ging sehr weit und erfuhr von einer Stadt, voll von Kaufleuten. Dort hat er dann bei einem der Häupter der Stadt 10.000 Goldstücke in einer Kiste verschlossen auf ein Jahr in Depot gegeben und ist nach verschiedenen Orten weiter gezogen, um zu handeln; denn das Land war sehr gross. Er kaufte und verkaufte wieder, so gut, dass er in diesem Jahre grosses Gut anhäufte. Der märchenhafte Fortgang der Erzählung zeigt übrigens, dass mit dem Meere nicht das Mittelmeer, sondern der indische Ocean gemeint ist; die Stadt, wo das Depot gemacht wurde, lag nicht in Europa, sondern im Lande der Feueranbeter. Doch kommt darauf nichts an. Die Erzählung zeigt in

[1]) I. Lévy, Un recueil de contes juifs, Revue des études Juives B. 33, S. 47 ff.

[2]) Ibid. nro. 1, S. 50.

[3]) Ibid. nro. 3, S. 59.

[4]) Ibid. nro. 2, S. 54 ff.

Übereinstimmung mit den anderen Zeugnissen, wie man sich den Handelsbetrieb dachte. Die Grundlage bildet das Baargeld, die Goldstücke nach orientalischer Währung. Das Kapital vermehrt sich reissend durch oftmaligen Umsatz beim Kaufen und Verkaufen im Umherziehen.

Die Grundlage des Handels, den Barvorrat an Edelmetall, haben nun die Juden, wie im Orient, so in Deutschland, sich vornehmlich zu beschaffen gewusst. Was von ihrem Reichtum gesagt wird, bezieht sich auf den Besitz von barem Silber und Gold[1]). Der Wert des Barbestandes in ihren Truhen mochte gering sein im Vergleich zum Wert von Landbesitz. Die reichsten Leute sind natürlich niemals die Juden gewesen, sondern die Eigentümer des Grund und Bodens; aber der Barvorrat war unbegrenzter Nutzung fähig bei Verwendung im Waarenhandel oder zum Ausleihen.

V.

Durch die Verfolgungen beim ersten Kreuzzuge sind die Juden in Deutschland schwer betroffen worden, die angesehensten Gemeinden, Mainz, Worms und Köln, wurden fast gänzlich ausgerottet. Die Zahl der in Mainz Erschlagenen soll 1014 betragen haben[2]). Das Martyrologium[3]) zählt etwa 550 auf, und einige sind doch mit dem Leben davongekommen. Die Stadt Mainz hatte am Ende des 15. Jahrhunderts noch nicht 6000 Einwohner, und wenn auch deren Zahl früher etwas grösser gewesen sein mag, so weist doch alles, was wir sonst von der Volkszahl deutscher Städte im späteren Mittelalter wissen[4]), darauf hin, dass der Prozentsatz des jüdischen Bevölkerungs-

[1]) Vgl. Annales Egmundani zu 1137 für einen Juden in Regensburg, M. G. SS. 16, 454, Reg. 226.

[2]) Reg. 185, vgl. Meyer v. Knonau, Jahrb. Heinrich IV., B. 4, S. 502.

[3]) Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschl. B. 3, S. 114 ff.

[4]) Vgl. die Tabelle bei Inama Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgesch. B. 3, T. 1, S. 425.

elements nie wieder so gross gewesen ist als vor dem 1. Kreuzzuge. Dass nun ein Teil der verhältnismässig dicht zusammengedrängt wohnenden Juden Handwerke betrieb, dafür fehlt es in Deutschland an Belegen[1]; aber Landbau, wenigstens als Nebenbeschäftigung, war ihnen nicht fremd. Zwei Juden aus Mainz wurden 1146 zur Herbstzeit bei der Weinlese von einem Kreuzfahrer erschlagen[2]. In Würzburg tradierte 1206 die Jüdin Sara ihr Eigentum an Weinbergen und Häusern dem Domkapitel, um es gegen Zins für sich und ihre Kinder zurückzuerhalten[3]. Es ist demnach nicht verwunderlich, wenn das Privileg Heinrichs IV.[4] den Juden in Worms bestätigt, was sie an Hausgrundstücken, Gärten, Weinbergen und Äckern zu Erbe besitzen. Der gleiche Passus findet sich in dem Privileg Heinrichs IV. für die Juden von Speier[5]; auch wenn er aus älterer Vorlage entlehnt sein sollte, enthält er doch nichts Unzeitgemässes. Lebensführung und wirtschaftliche Stellung der Juden in dieser Zeit entsprach offenbar derjenigen der alten Stadtbürger, der Vorfahren der späteren Patrizier. Zwischen den beiden Klassen der städtischen Bevölkerung bestand denn auch lange Zeit hindurch ein recht gutes Einvernehmen, das nicht einmal durch die meist von auswärtigen Kreuzfahrern aus rein religiösen Motiven veranstalteten Verfolgungen wesentlich gestört worden ist. Die judenfeindliche Stimmung in den Städten erwachte daher auch nicht beim Aufkommen eines nationalen Bürger- und Kaufmannsstandes, der die Handels-

---

[1]) Dagegen in Paris 1258 urkundlich als Vertreter der jüdischen Gemeinde Morin Crescendus corrigiarius (Gürtler), Haninus vaginarius (Scheidenmacher), Collection doc. inéd., Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris ed. Guérard, B. 2, S. 448.

[2]) Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschl. B. 2, S. 191, Reg. 238.

[3]) Monum. Boica 37, 171, Reg. 371.

[4]) Reg. 171 c. 1090.

[5]) Reg. 170, 1090.

herrschaft der Fremden abschüttelte[1]); denn christliche Bürger und Kaufleute hat es immer in den alten Städten gegeben. Eine Wendung trat vielmehr ein mit dem Emporkommen des städtischen Gewerbes in der Form des zu Zünften sich organisierenden Handwerks, dem Juden so wenig wie Altbürger sich zuwandten.

Für die Stellung der Juden im späteren Mittelalter ist der Ausbau des kanonischen Rechts, seine Rezeption in die weltliche Gesetzgebung und das Eindringen seiner Grundsätze in den Geist der Völker entscheidend geworden[2]). Es handelt sich dabei einmal um die beschränkenden Bestimmungen alten und neuen Ursprungs, so den immer wieder eingeschärften Ausschluss von Staatsämtern und das Verbot christliches Gesinde zu halten, an Stelle des obsolot gewordenen Verbots christlicher Sklaven. Neu eingeführt durch das Lateranconzil von 1215 wurde das Tragen von Abzeichen. Bei alle dem war das alte, zuerst von den gallisch-merovingischen Conzilien verfolgte Ziel massgebend, durch Absonderung der Juden Gefährdung des kirchlichen Glaubens zu verhüten. Eben das Lateranconzil von 1215 stand unter dem Eindruck des Kampfes gegen die albigensische Ketzerei, deren Entstehung jüdischen Einflüssen mit zur Last gelegt wurde[3]). Die Einzelbestimmungen der Canones widersprachen zu sehr den Gewohnheiten und Bedürfnissen des täglichen Lebens, als dass sie jederzeit und überall hätten durchgesetzt werden können. Die Geistlichkeit, als Wächter der kanonischen Vorschriften, fand bald hier, bald dort Gelegenheit, einen Fürsten mit dem Bann zu bedrohen, wenn er seinen jüdi-

[1]) Nach der Ansicht von Roscher, in der (Tübinger) Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. B. 31 (1875), S. 503 ff.

[2]) S. Cassel, in Ersch. u. Gruber, Encyclopädie Sect. 2, T. 27, S. 70 ff., vgl. auch Güdemann, Gesch. des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien S. 84 ff.

[3]) Vgl. L. Lucas, Innocent III. et les Juifs, Revue des études Juives B. 35, S. 247 ff.

schen Finanzverwalter nicht entlassen wollte, oder gegen den Kleiderluxus der Juden zu eifern, die in seidenen Gewändern einherstolzierten und das Judenzeichen verdeckten. Der beständige Kleinkrieg hielt die Gemüter in Spannung und brachte der Bevölkerung den Gegensatz immer wieder zum Bewusstsein, als schon der in der Kreuzzugsepoche so hoch emporlodernde Hass gegen die Ungläubigen zu verlöschen drohte.

Wenn für die Geschichte der Juden im späteren Mittelalter ein sehr umfangreiches Material vorliegt, so entspricht doch dem Umfang nicht recht die Mannigfaltigkeit des Inhalts. Ein erheblicher Teil von Synodalbeschlüssen, staatlichen Gesetzen und städtischen Statuten hat nichts anderes zum Gegenstande als Einschärfung der kanonischen Vorschriften, und ist von einer traurigen Eintönigkeit. Nur gelegentlich tritt aus der Masse des Stoffes das zu Grunde liegende Prinzip zu Tage, das wichtiger ist als die Fülle der Einzelheiten. Die Kirche, das kanonische Recht, gestehen den Juden die Möglichkeit einer gesicherten rechtlichen Existenz in christlichen Staaten nicht zu. Die Juden werden geduldet, aus Gnade, oder zur Erinnerung an die Passionsgeschichte; aber einen Rechtsanspruch auf Duldung haben sie nicht; ihre Erniedrigung dient zum lebendigen Zeugnis für die Wahrheit neutestamentlicher Aussprüche. Wie innerhalb der kanonischen Vorschriften die weltlichen Obrigkeiten, Könige, Fürsten und Stadtmagistrate mit den Juden verfuhren, blieb ihrem Gutdünken überlassen; selbst vollständige Vertreibung war nicht untersagt. Im übrigen stand es der Kirche gut an, Milde walten zu lassen, gerade die Päpste sind nicht selten für die verfolgten Juden eingetreten. In Avignon allein und der unter päpstlicher Hoheit stehenden Grafschaft Venaissin blieben Juden wohnen, als ihnen der Aufenthalt in ganz Frankreich untersagt war. Inconsequenz lässt sich den Päpsten nicht vorwerfen. Was sie für oder wider die Juden sagten und taten, hält sich

im Rahmen der kanonischen Grundsätze, deren Ausführung in Einzelheiten schwanken konnte, deren Prinzip aber unerschütterlich feststand.

Unmittelbarste Einwirkung hat das kanonische Recht auf die Stellung der Juden im Staatsverbande geübt. Die Kammerknechtschaft der Juden in Deutschland verdankt ihren Rechtscharakter kirchenrechtlichen Prinzipien und etwa noch einer unklaren Anknüpfung an römische Verhältnisse[1]). Die Kammerknechtschaft ist in der staufischen Epoche ausgebildet worden, im Gegensatz zum früher geltenden Recht, wenn auch in Anlehnung an den bestehenden Gebrauch, einzelne Juden und selbst ganze Gemeinden in den besonderen Königsschutz aufzunehmen. Regelmässig standen vorher die Juden, wie andere Stadtbewohner, unter der ordentlichen Obrigkeit. In Frankreich, wo die deutsche Form der Kammerknechtschaft nicht zur Einführung gelangte, waren daher die Juden gleich den christlichen Bürgern dem jeweiligen Stadtherren untertänig. So konnte 1121 ein vicecomes von Béziers seiner Tochter unter anderem einen Juden und einen burgensis von Béziers zur Mitgift aussetzen[2]). Analoge Verhältnisse müssen ursprünglich in Deutschland bestanden haben. Die Nachwirkungen des älteren Zustandes machten sich noch geltend, als bereits durch Friedrich I. der Rechtssatz zur Geltung gebracht war, dass die Juden unmittelbar zur kaiserlichen Kammer gehören[3]). Nur das

[1]) Vgl. die Einführung des goldenen Opferpfennigs durch Kaiser Ludwig d. Bayern 1342, Stobbe S. 31.

[2]) Hist. générale de Languedoc B. 2 (1733), pr. S. 418 ff., nro. 388.

[3]) Zu Reg. 314 a ist zu bemerken, dass in dem ronkalischen Regalienverzeichnis von 1158, M. G. Const. imp. 1, 244 f., die Juden nicht aufgeführt sind. Allerdings galt es nur für das regnum Italicum; aber auch hier kann der königliche Judenschutz nicht unbekannt gewesen sein. Es weist darauf die dreifache Busse hin, die für Verletzung eines Juden in Verona im 10. Jahrhundert an den König entrichtet wurde, Ratherii episcopi Veronensis, qualitatis coniectura uiusda m cap. 11, bei Migne, Patrol. lat. B. 136, S. 536.

Prinzip fand allgemeine Anerkennung, die finanziell wichtigste Rechtsfolge, die Entrichtung der precaria oder Bede ans Reich, ist nicht überall eingetreten; in Mainz wie in Köln entrichteten die Judengemeinden ihre Steuer an den Erzbischof[1]).

Auf die wirtschaftliche Betätigung der Juden hat das kanonische Recht nur mittelbar eingewirkt. Die Absonderung mochte bestehende Neigungen, sich bestimmten Erwerbszweigen vorzugsweise zuzuwenden, verschärfen. Bei der Unsicherheit der äusseren Lage war es sicherlich nicht ratsam nach Landbesitz zu trachten, der viel leichter der Confiskation unterlag als bewegliche Habe. Die Gefahren, denen der umherziehende jüdische Kaufmann ganz besonders sich ausgesetzt sah, liessen es gewiss ratsamer erscheinen, von den geschützten Judenquartieren der Städte aus Geld auf Zinsen auszutun als in Waaren anzulegen. Solche Momente waren für die Juden im ganzen Abendlande massgebend. Zu einer gleichmässigen Entwicklung ist es gleichwohl nicht gekommen. Der Übergang zu neuen Erwerbszweigen ist für ganze Bevölkerungsschichten niemals leicht gewesen. Es blieb dabei, dass Juden im Ackerbau Nahrung fanden und im Handwerk. König Diniz von Portugal hat 1327 den Juden von Braganza gegen einmalige Geldzahlung und jährliche Steuerleistung Ackerland, Weinberge und Häuser überlassen[2]). Auf der Insel Sicilien waren fast alle Handwerker Juden, als 1492 der König von Aragon unter lebhaftem Protest der Sicilianer ihre Vertreibung anbefahl[3]).

Handel und Geldgeschäft haben Juden in Spanien und Portugal so gut wie in Italien und anderwärts getrieben. An Klagen über ihren Wucher fehlt es kaum irgendwo;

[1]) Reg. 379, 1209, 384, 1212.

[2]) S. die Urk. bei Kayserling, Gesch. der Juden in Portugal, S. 342 f.

[3]) S. Güdemann, Gesch. d. .... Juden in Italien, S. 288 ff.

aber der mittelalterliche Begriff des Wuchers selbst, als Geld auf Zinsen ausleihen schlechthin, ohne Rücksicht auf die Höhe des Zinses und Verwendung des Geldes, ist kirchenrechtlichen Ursprungs, und gerade das kanonische Verbot des Zinsennehmens hat das Kreditgeschäft in ganz unnatürliche Bahnen hineingedrängt. Es schuf, wenigstens für gewisse Arten des volkswirtschaftlich unentbehrlichen Geschäftszweigs, den Juden beinahe ein Monopol und bewirkte damit ein künstliches Hochhalten des Zinsfusses, das schliesslich den auf Kreditnehmen angewiesenen Kreisen der Bewölkerung fast unerträgliche Lasten auferlegte.

Die Klagen über den Wucher der Juden beginnen um die Mitte des 12. Jahrhunderts[1]), obgleich von ihnen schon längst Geldgeschäfte betrieben wurden. Sie vermehren sich und breiten sich aus, indem das kirchliche Wucherverbot neu eingeschärft und strenger durchgeführt wird. Dahin aber, dass Juden und Geldleiher fast identische Begriffe wurden, wie vorher Jude und Kaufmann, ist es doch nur in Deutschland gekommen. Selbst in Nordfrankreich scheinen die Juden nicht so ausschliesslich mit Geldgeschäften sich befasst zu haben wie zeitweise in Deutschland. In England bestanden insofern besondere Verhältnisse, als dort Juden in einigermassen erheblicher Zahl sich wohl erst nach der normannischen Eroberung niederliessen. In anderen Ländern mochten einzelne Juden berufsmässig Geldgeschäfte betreiben, aber niemals alle oder auch nur der überwiegende Teil.

Die eigenartige, exceptionelle Entwicklung in Deutschland ist schwer zu erklären. Unrichtig ist jedenfalls die Annahme, dass die Juden wegen ihres Ausschlusses von Gilden und Zünften den Waarenhandel aufgeben mussten, denn gerade die älteren Privilegien gewährleisteten ihnen Handelsfreiheit in bündigster Weise[2]). Unzutreffend ist

[1]) Vgl. Höniger, Ztschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschl. 1, 97.
[2]) Vgl. ibid. 95 f., s. auch Reg. 315, 1182.

aber auch die Annahme, dass die Juden von jeher nichts anderes als Geldgeschäfte betrieben haben; denn die Beweise für ihre Tätigkeit im Waarenhandel sind unwiderleglich. Meines Erachtens hat den Übergang vom gemischten Waaren- und Geldhandel zum reinen Geldhandel das Zusammenwirken folgender Momente bewirkt: Wachsendes Bedürfnis nach Bargeld in Stadt und Land, Möglichkeit es zu befriedigen auf Seiten der Juden und Ausschluss der Konkurrenz durch das kanonische Wucherverbot. Diese Momente waren nicht gleich stark wirksam in Nordfrankreich und England, am wenigsten aber in Italien. Die Italiener verstanden es selbst, sich mit dem Wucherverbot abzufinden, gerade in den Lombarden erwuchsen auch nördlich der Alpen den Juden Konkurrenten im Geldgeschäft. Über den Wucher der Juden ist nirgends so wenig geklagt worden als in Italien.

Es muss nun in Deutschland, gleichzeitig mit dem Aufblühen des Städtewesens im 12. und 13. Jahrhundert, eine Verteilung des jüdischen Bevölkerungselements stattgefunden haben. Von den alten Sitzen in den Römerstädten an Rhein und Donau aus erfolgte allmählich die Verbreitung übers Land hin.

Unter den Leuten, die in neugegründete Städte zogen, befanden sich wohl immer einige Juden, und auch sonst liessen sie sich hier und da im Lande nieder[1]). Die Ausbreitung ging nicht gleichmässig vor sich, am intensivesten wohl in den Rhein- und Mosellanden und in Ostfranken; aber auch in Schwaben und im Elsass haben sich recht viel Juden angesiedelt, weniger vielleicht in Bayern. Für die Schweiz ist beachtenswert, dass es 1241 in Zürich noch keine Juden gegeben haben kann. In dem Verzeichnis von Reichsstädte- und Judensteuern aus diesem Jahre[2]) ist nur die Steuer der Stadt Zürich aufgeführt, nicht auch die einer

[1]) Vgl. Reg. 345, 1199, auf der Burg Sayn.

[2]) Neues Archiv B. 23, S. 517 ff.

Judengemeinde. Bereits 1272 jedoch brachte Herr Walther von Elgg den grossen Kelch von S. Gallen nach Zürich und wollte ihn da an die Juden versetzen[1]). Länger schon sesshaft waren jedenfalls Juden in der Rheinstadt Basel[2]). Über Nordwestdeutschland, das ihren alten Sitzen ferner lag, scheinen sie sich spärlicher verbreitet zu haben, und am wenigsten sind sie in den hanseatischen Städtekreis an Nord- und Ostsee eingedrungen[3]). Nach dem Osten dagegen waren Juden schon früh gekommen. In Schlesien erscheinen sie sesshaft, ehe noch eigentlich die deutsche Kolonisation des Landes begonnen hatte[4]). In Polen stammt das erste Zeugnis für ihre Anwesenheit aus dem Ende des 11. Jahrhunderts[5]). Den Zug nach dem Osten scheinen allerdings erst die grossen Verfolgungen in Deutschland hervorgerufen zu haben.

Die jüdische Diaspora des späteren Mittelalters war keine Massenbewegung. Es mag wenige Städte gegeben haben, in denen nicht wenigstens zeitweise Juden wohnten; aber eine erhebliche Kopfzahl erreichten die jüdischen Gemeinden wohl auch nur an wenigen Orten, so in Nürnberg, wo das Verzeichnis der 1349 Erschlagenen 168 Familienhäupter mit teilweise recht zahlreichen Angehörigen und Hausgesinde aufführt[6]). Wo die Juden dicht gedrängt an einem Platze beisammen sassen, kann das blosse Geldverleihen ihnen nicht genügend Nahrungsspielraum geboten haben; es ist keineswegs ausgeschlossen, dass manche mit anderen Beschäftigungen sich befassten. Nach dem

[1]) Kuchimeister, Nüwe casus monasterii s. Galli c. 36, in S. Galler Mitth. 18, 140.

[2]) Reg. 424, 1223.

[3]) Doch auch in Lübeck ein Jude, Cod. dipl. Lubecensis B. 2, S. 1029 n. (in nro. 1086, 1283/92); wegen Bremen s. Bremisches U. B. B. 2, S. 511 nr. 525, 1345.

[4]) Reg. 361. a. 1203.

[5]) Reg. 169. a. 1085.

[6]) Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschl. B. 3, S. 259 ff.

grossen Blutbad des Jahres 1349, als überall die Zahl der Juden sehr zusammengeschmolzen war, gehörte allerdings wohl längere Zeit hindurch ein andrer Erwerb zu den seltenen Ausnahmen[1]), immer abgesehen von der Ausübung der ärztlichen Kunst und der berufsmässigen Tätigkeit in religiösen Funktionen.

VI.

Der Wucher der Juden, das Leihen gegen Pfänder oder Schuldbriefe, ist oft genug behandelt worden; bieten doch die Quellen dafür ein ungemein reichhaltiges Material. Einen Hauptbestandteil der Judenordnungen bilden stets die Bestimmungen über das Pfandgeschäft, nicht gar viel von einander abweichend und bei ihrem rein formalen Charakter weniger geeignet das wirtschaftliche Wesen der Sache zu erhellen, als die kaum zu übersehende Menge der Urkunden und Akten, von denen überdies wohl noch manches der Veröffentlichung harrt. Nur einige bemerkenswerte Gesichtspunkte möchte ich hervorheben.

Als regelmässiger Zinsfuss galt in Deutschland, abgesehen von vielen Abweichungen und späterer Herabsetzung, 2 denar vom Pfund in der Woche[2]), das wäre $43^1/_3\%$ im Jahr, wenn sich überhaupt mit Jahreszinsen rechnen liesse. Die Darlehen auf Mobiliarpfand oder Schuldbriefe waren kurzfristige. Der Geldnehmer, der augenblicklich des Bargeldes bedarf, giebt ein Wertstück zu Faustpfand, in der Absicht, es möglichst bald einzulösen. Nur wenn die Einlösung sich verzögerte, konnten die Zinsen zu bedenklicher Höhe anwachsen, aber niemals über den Wert des Pfandes hinaus. Dessen Verlust mochte den Eigentümer schmerzen, konnte aber seine wirtschaftliche Existenz nur in Ausnahmefällen gefährden[3]). Darlehen

[1]) Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland während des 14. und 15. Jahrh. S. 182 ff.

[2]) So wohl mit Recht Schulte, Geschichte des mittelalt. Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien B 1, S. 317.

[3]) Nach Bücher, die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14.

gegen Schuldverschreibungen können wesentlich nur Angehörige der höheren Gesellschaftsklassen empfangen haben, nicht Handwerker oder gar Bauern. Als Aussteller von Schuldbriefen erscheinen neben geistlichen Stiften, Fürsten, Grafen, Freiherren, Ritter und Edelknechte, nach der Rangordnung des 14. Jahrhunderts, allenfalls noch städtische Patricier. Das Einkommen des Adels wie der Geistlichkeit beruhte auf Grundrente. Die Gefälle an Zinsen und Zehnten gingen allmählich ein. War im Moment Bargeld von Nöten, so musste es dem Entleiher sehr erwünscht sein, allzeit bereite Geldgeber in der Nähe zu haben. Der sehr hohe Zinsfuss findet seine Erklärung in der verhältnismässigen Seltenheit des Bargeldes, dem Risiko, dem Anspruch des Verleihers auf Ersatz für entgangenen Handelsgewinn und in den kanonischen Beschränkungen der Kapitalnutzung. Unter normalen Umständen konnte die Rückzahlung von Kapital und Zins keine besonderen Schwierigkeiten bereiten, wie schon die oben erwähnte Erzählung von Herrmann — Judas zeigt. Der Darlehensempfänger, der Bischof von Münster, war weder überschuldet noch zahlungsunfähig, nur momentan war seine Kasse erschöpft. So nahm er einen Vorschuss auf, den er nach der Rückkehr in sein Bistum aus den laufenden Einnahmen nicht sofort, aber doch ehe die Zinsen einen namhaften Betrag hätten erreichen können, zu decken vermochte. Grundbesitz und Herrschaftsrechte, aus denen die Renten flossen, wurden durch solche Darlehensgeschäfte gar nicht berührt. Um die Rückzahlung zu leisten, brauchte höchstens der Schuldner für einige Zeit seine Ausgaben einzuschränken.

---

und 15. Jahrh. S. 583 ist in den von ihm benutzten Frankfurter Judenschuldenverzeichnissen von 1391 in 112 Fällen der Gegenstand des Pfandobjekts angegeben, und zwar bestand es in 81 Fällen in Luxusgegenständen aus Edelmetall oder sonstigen Kleinodien und nur in 31 Fällen »aus Tuch in ganzen Stücken, Kleidern, Waffen und Hausgerät jeder Art«.

Bedrohlich angewachsen ist die Verschuldung der auf Grundrente angewiesenen Kreise erst, als mit gesteigertem Bedürfnis nach Bargeld die Einnahmen nicht Schritt hielten. Die bäuerlichen Abgaben blieben fest in der vor alters normierten Höhe; wo die Zinse in Geld fixiert waren, gerieten vollends die Empfänger durch das Sinken des Geldwerts und Münzverschlechterungen in offenbaren Nachteil. Als diese Umstände sich besonders empfindlich geltend machten, im 14. Jahrhundert, musste, je mehr die Möglichkeit schwand, aufgenommene Vorschüsse schnell zurückzuzahlen, der hohe Zinsfuss desto unerträglicher werden. Um der reissend wachsenden Schuldenlast zu entgehen, blieb nichts übrig, als sich der Gläubiger zu entledigen. Die wirtschaftliche Ursache, die bei den Judenverfolgungen des ersten Kreuzzuges noch gar nicht in Betracht kam, spielt bei denen des 14. Jahrhunderts eine grosse Rolle. Es waren wirklich Creditkrisen barbarischer Art, ebenso wie die Judenschuldentilgungen König Wenzels. Gleichwohl sind Behauptungen, wie sie der Erlass Wenzels von 1390[1]) enthält, wofern man sie nicht für eine ungeheuerliche Uebertreibung ansehen will, sehr mit Vorbehalt aufzunehmen. Es ist in der Urkunde von dem verderblichen Schaden die Rede, der des Reichs Fürsten, Grafen, Herren, Rittern, Knechten, Städten und jedermann durch das unmässige Zinsnehmen der Juden erwachse; wenn sie bezahlen sollten, müssten sie landflüchtig werden. Solche Behauptungen rechtfertigt die Regulierung der Schuldverhältnisse, die im Jahre 1385 stattfand, keineswegs. Es war damals, als König und Städte sich auf Kosten der Juden zugleich und des Adels einigten, die Reduction der Schulden nicht allzu erheblich[2]). Das seit Jahresfrist ausgeliehene Capital blieb unangetastet; nur die aufgelaufenen Zinsen wurden kassiert. Bei länger ausstehenden Geldern wurden Capital und Zins

[1]) Deutsche Reichstagsakten B. 2, S. 322 nro. 183.

[2]) S. ibid. B. 1, S. 461 ff.

in eins gerechnet. Die Rückerstattung der Gesamtsumme unter Abzug eines Viertels sollte spätestens bis zum 2. Febr. 1388 erfolgen, inzwischen sollten 10% Zins berechnet werden, und die ganze Schuld musste durch Grundpfand sicher gestellt werden. Wären wirklich die ausgeliehenen Capitalien mit laufenden Zinsen auch nur annähernd dem Wert des Grundbesitzes der Schuldner gleich gekommen, so würden Güter, Schlösser und Dörfer, die, wie es in der Urkunde heisst, als Unterpfand den Städten gegeben werden sollten, massenhaft ihnen verfallen sein. Der gesamte Adel Schwabens wäre depossediert worden. Das war aber weder beabsichtigt, noch ist es eingetreten. Offenbar nahm man an, dass schon die Erträge der Güter reichen würden, um in der bestimmten Frist die Gelder zurückzuzahlen. Auch bei dem allgemeinen Erlass der Judenschulden von 1390, der zu Gunsten des Adels stattfand, kann es sich nur darum gehandelt haben, den Schuldnern sofortige freie Verfügung über ihre Einkünfte zurückzugeben, von denen sie sonst einen erheblichen Teil vielleicht auf lange Zeit hinaus hätten zur Schuldentildung verwenden müssen. Die ausstehenden Gelder der Nürnberger Juden beliefen sich 1385 auf etwa 81.000 Goldgulden[1]), eine geringfügige Summe im Vergleich zum Wert nicht nur des Bodens in Ostfranken, sondern selbst bloss der grundherrlichen und Hoheitsrechte, die den Schuldnern gehörten. Für Frankfurt veranschlagt Bücher[2]) den Gesamtbetrag der Judenschulden, die in den allerdings nicht vollständigen Verzeichnissen von 1391 aufgeführt sind, auf etwa 19.000 fl. Dabei aber meint er:[3])

[1]) Städtechroniken, Nürnberg 1, 122 ff. Nach der vollständigen Publikation der Aktenstücke bei M. Stern, Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte. III. Nürnberg im Mittelalter, S. 253 ff. scheint der gesamte Betrag sich auf 88855½ fl. zu belaufen, jedoch sind für einen erheblichen Teil der Summe Nürnberger Bürger als Schuldner anzunehmen.

[2]) Bevölkerung von Frankfurt a. M. S. 580.

[3]) Ibid. 577.

»Es gab damals auf zehn Stunden im Umkreis wohl wenige Ritter und Edelknechte, von welchen nicht Schuldbriefe oder Pfänder im Frankfurter Judenquartier zu finden gewesen wären.« Nicht wirkliche Ueberschuldung des Adels lag vor, sondern nur zu starke Anticipation der laufenden Einkünfte. Es ist undenkbar, dass die geliehenen Summen auch nur im entferntesten an den Wert des Grundbesitzes der Schuldner heranreichten. Schlimmstenfalls hätten diese immer noch durch Verkauf eines geringen Teils ihrer Besitzungen sich von den Wucherzinsen zu befreien vermocht[1]).

Von diesen Erwägungen aus gelange ich zu einer, von der üblichen abweichenden Beurteilung der Bedeutung des Judenschuldenwesens im Mittelalter für die volkswirtschaftliche Entwicklung Deutschlands, die paradox klingen mag, aber der Analogien nicht entbehrt. Im ganzen genommen haben die Judenschulden nicht die grundbesitzenden Klassen, den Land-Adel, ruiniert, sondern im Gegenteil ihm die Stütze gewährt, deren er gegen das geldwirtschaftliche Übergewicht der Städte bedurfte. Das zeigt sich am deutlichsten bei den Fürsten, die jüdische Finanzmänner für ihre Dienste verwandten und ist von Lamprecht für den Erzbischof Balduin von Trier, den Bruder Kaiser Heinrichs VII., in sehr interessanter Weise dargelegt worden[2]); aber es musste ganz im allgemeinen die Folge der Creditgewährung gegen Mobiliarpfand oder blossen Schuldbrief sein, die Rente und Rentensubstrat unangetastet liess. Die übliche Form der Verpfändung von Grundbesitz, welche dem Pfandinhaber (statt der Zinsen) die Nutzung des Pfandes gewährte, kam einer Veräusserung nahe, bei der Schwie-

[1]) So vermochte um das Jahr 1250 (Reg. 579, M. G. SS. 24, 680) das Kloster Marchthal durch Verkauf einiger seiner Besitzungen sich gänzlich nicht nur von Schulden, sondern auch von eingegangenen Verpflichtungen zur Zahlung von (Leib)renten zu befreien. Der Verfasser der Chronik meint, dass Schuldenfreiheit bei geringerem Besitz dem Drängen der Gläubiger vorzuziehen sei.

[2]) Lamprecht, Wirtschaftsleben 1, 2, 1468 ff.

rigkeit nach Schmälerung der Einkünfte die Pfandsumme zurückzuzahlen und auch den Inhaber zur Herausgabe des Pfandes zu bewegen. Eine verpfändete Burg etwa konnte in der Regel nur durch Waffengewalt zurückgewonnen werden, aus Pfandschaften sind ganze Territorien von Dynasten und Städten zusammengewachsen. Hatten doch die Hohenzollern selbst die Mark anfänglich nur als Pfandbebesitz inne.

Indem nun die Juden dem Landadel das Baargeld vorschossen, dessen er bedurfte, arbeiteten sie dem Zuge der Entwicklung entgegen, der auf das Übergewicht der Städte hindrängte. In den Städten hatte sich eine neue Form des Kreditgeschäfts herausgebildet, die Rentenkäufe, bei denen der Zinsfuss ein verhältnismässig niedriger war (10% mit allmählichem Sinken bis auf 5%). Die Stadtverwaltungen selbst bedienten sich dieser Form zur Deckung ihres Geldbedürfnisses; gegen Leistung von Leib- oder Ewigrenten konnten sie Kapitalien in beträchtlicher Höhe aufnehmen[1]). So erschienen sie reich und mächtig gegenüber den mit beständiger Geldnot ringenden Fürsten und Herren.

Im Laufe des 14. Jahrhunderts spitzten sich die Verhältnisse auf den Entscheidungskampf zwischen Städten und Adel zu. Dunkel, fast instinktiv nur wurde in den Städten gefühlt, dass das Judenschuldenwesen dem Adel zur Behauptung seiner Stellung verhelfe. Daraus ist die bei den Bürgerschaften immer stärker hervortretende Abneigung gegen die Juden zu erklären, weit mehr als aus dem zufälligen Moment, dass einzelne Bürger gelegentlich bei ihren kleinen Leihgeschäften sich für übervorteilt hielten. Es ist kein Zufall, dass die grossen Judenverfolgungen des Jahres 1349 recht eigentlich von den Zünften ausgingen, und dass so vieler Orten der Judenbrand auf den Sturz des patriotischen Rats folgte. Die organisierten

[1]) Vgl. dazu Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgesch. B. 3, T. 2, S. 466 ff.

Handwerker fühlten, dass ihrem Streben nach Herrschaft in der Stadt und nach Herrschaft der Stadt über das Land die Juden einen Hemmschuh bildeten. Klare Erkenntnis wirtschaftlicher Missstände und der Mittel zur Abhilfe lässt sich von Menschen nicht erwarten, die durch das Herannahen des schwarzen Todes in fieberhafte Erregung versetzt waren. Schliesslich hatte den grössten Vorteil von der Vertilgung der Gläubiger der Landadel, und die Fürsten haben über die wenigen Juden, denen es gelang aus den Städten zu entkommen, ihre schützende Hand gehalten[1]), so dass sich trotz aller Gewaltsamkeit wenig änderte. Erst im 15. Jahrhundert, als Stadtverfassungen und städtische Wirtschaftspolitik zur Consolidation gelangten, wurden die Consequenzen der vorangehenden Entwicklung gezogen. Die Juden mussten aus den meisten der oberdeutschen und rheinischen Reichsstädte weichen; aber bereits war der Streit zwischen Stadt und Land entschieden, und nicht zu Gunsten jener Zunftdemokratie, die einst vielleicht im Stande gewesen wäre, Oberdeutschland in Stadtrepubliken aufzulösen gleich den lombardischen.

Mit unerbittlicher Konsequenz ist die Entwicklung vom zwölften bis zum fünfzehnten Jahrhundert verlaufen. Der Gegensatz zwischen Juden und christlichen Stadtbürgern konnte nicht anders enden als mit Unterdrückung der schwächeren Minorität. Letzte Ursache des Gegensatzes war aber nicht die wirtschaftliche, sondern die ideelle. Nirgends zeigt sich so augenfällig wie in der Geschichte der Juden, dass die Ableitung aller historischen Vorgänge von wirtschaftlichen Ursachen den Tatsachen nicht gerecht wird. Das kanonische Recht hat die unübersteigbare Mauer zwischen den beiden Elementen der Stadtbevölkerung errichtet; es hat die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens geschädigt, indem es seinem frischen Emporstreben

[1]) So Pfalzgraf Ruprecht, s. Böhmer, Fontes 4, 264 n. 3, und Regesten der Pfalzgrafen am Rhein B. 1 (Innsbruck 1894) nro. 2907.

widersinnige Verbote entgegensetzte. Aus dem Geist des kanonischen Rechts ist die spätmittelalterliche Wirtschaftsordnung hervorgegangen, die man sehr zu Unrecht als die specifisch deutschnationale anzusehen pflegt. Denn von aussen aufgedrängt ist dem deutschen Volke das romanistisch-kanonische Recht worden, wie die Kirchenverfassung, in der es wurzelt. Die Päpste bei ihrem Triumph über die Kaiser brachten zu Stande, was Varus mit seinen Legionen nicht vermocht hatte. Der wirtschaftliche Niedergang Deutschlands im 16. und 17. Jahrhundert steht in engstem Zusammenhang mit jener Ethik, die individuelles Streben nach ökonomischer Verbesserung als schnöde Gewinnsucht brandmarkt und so den Fortschritt der Allgemeinheit hintanhält. Während die Deutschen mit Feder und Schwert über die beste Art den Himmel zu gewinnen stritten, haben andere Völker die Erde geteilt. Als ausländische Waren das Land überschwemmten, und dem am Hergebrachten klebenden Handwerker die höchsten Zunftschranken kaum ein spärliches Auskommen sicherten, damals, im 17. Jahrhundert, seufzte Deutschland unter dem Joch fremder Handelsherrschaft, aber nicht im frühen Mittelalter, als die alt-ansässigen Juden, die nur dem Kirchenrecht als Fremde galten, Traditionen antiken Wirtschaftslebens ihren Landsleuten vermittelten.

In der wirtschaftlichen Betätigung der deutschen Juden hat etwa mit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine neue Epoche begonnen. Verarmt durch die unablässigen Verfolgungen, vom Geldgeschäft im Grossen zurückgedrängt, in die Landstädte und Dörfer hinausgewiesen, sanken sie zu Pfandleihern herab, die Kleinbürger und Bauern auswucherten. Indem sie nun aber bei der geringen Ergiebigkeit dieses elenden Berufes wieder dem Waarenhandel sich zuwandten, fanden sie den Zugang versperrt durch die inzwischen zu voller Ausbildung gelangte gewerbliche Organisation. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, wie

in den Jahrhunderten der Neuzeit die Juden unablässig andere Gewerbszweige zu ergreifen suchten, als die für sie vorbehaltenen des Pfandleihers und Trödlers, wie sie sich in Hausierer verwandelten, in Viehhändler, Agenten, Armeelieferanten, und überhaupt mit unglaublicher Findigkeit jede Lücke zu erspähen verstanden, welche der dichte Zaun des geltenden Gewerberechts offen liess, zum grössten Unbehagen aller Klassen, zu deren Gunsten die Schranken errichtet waren. Eben wegen des unablässigen Kampfes gegen die gewerblichen Vorrechte durften im 18. Jahrhundert, bereits ehe noch die staatliche Gesetzgebung die Mauern des kanonischen Rechts niedergerissen hatte, die Juden als Träger des wirtschaftlichen Fortschritts gelten, was sie früher nicht immer gewesen waren, da sie an altüberlieferten Formen des Geldgeschäfts mit einseitiger Hartnäckigkeit fest hielten.

Nicht durch wirtschaftliche Ursachen sind geistige Bewegungen bedingt, und nicht jedesmal sind geistiger und materieller Fortschritt so unmittelbar auf einander gefolgt, wie in den letzten anderthalb Jahrhunderten deutscher Geschichte. Auf der inneren geistigen Freiheit, zu der Deutschland in der klassischen Epoche seiner Literatur und seines Denkens sich emporrang, beruht sein wirtschaftliches Gedeihen. Nur einen Akt in der Selbstbefreiung des deutschen Volks aus den Banden verrotteter Anschauungen stellt die sogenannte Emanzipation der Juden dar, aber keinen unwichtigen. Erachtet doch ein moderner Nationalökonom die Ausgestaltung des deutschen Wirtschaftslebens im 19. Jahrhundert für ganz undenkbar ohne Mitwirkung der Juden[1]).

[1]) W. Sombart, Die Deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrh. (Berlin 1903) S. 128.

Die Wormser Thora-Rolle auf Hirschpergament und ספר ר' מאיר.

Von **A. Epstein.**

Die Wormser altehrwürdige Synagoge besitzt eine Thora-Rolle auf Hirschpergament, von welcher die Sage behauptet, dass sie von Meïr b. Baruch aus Rothenburg geschrieben sei. Die Sage will wissen, Meïr habe diesen Codex während seiner bekannten Haft auf Hirschpergament geschrieben, ihn in eine Kiste gelegt und diese in den Rhein werfen lassen. Die Kiste sei nach Worms geschwommen, wo sie von christlichen Fischern trotz aller Bemühungen nicht aufgefangen werden konnte. Dagegen geriet sie mit Leichtigkeit in die Hände von Wormser Juden[1]).

Die erste mir bekannte Nachricht darüber, dass ein Wormser Codex von Meir Rothenburg herrühren soll, stammt aus dem 18. Jahrhundert. Elia b. Azriel, der gegen 1738 schrieb, sagt in seinen מכתב מאליהו genannten Glossen zu Menachem di Lonzano's אור תורה Homburg 1738 folio 2b zu Gen. 11, 32: ואני מדי עברי דרך ק"ק וירמייזא נזכרתי מה שהונר לי ושמעתי ככר כי שם נמצא ס"ת א' ישן נושן ומרגלא בפומייהו דאינשי שקבלה ביד אנשי עיר הזאת שס"ת זו היא מהר"ר מהרים מרונמנבורג זיל . . . . . ובהקדמתי כתבתי מענין ס"ת זו יותר מט"ש כאן. In der uns vorliegenden Vorrede Elia's findet sich nichts über den Wormser Codex. Elia meint wahrscheinlich die Vorrede

[1]) Mannheimer, Die Juden in Worms § 16. Irrthümlich fügt Mannheimer hinzu: „So berichtet der Ma'asse Nissim". Im Maasse Nissim Nr. 14 erzählt Juspa nur, wie Meïr Rothenburg verhaftet wurde, nicht aber, dass er während der Haft einen Codex geschrieben habe, der nach Worms gelangt wäre. Die Sage erinnert an die Mainzer Legende von dem Sarge Amrams, der von Köln aus nach Mainz stromaufwärts geschwommen sein soll. Ibn Jachia שלשלת הקבלה ed. Ven. § 36b., und Brisch, Gesch. der Juden in Cöln, I. 14.

zu seinem Hauptwerke, welches nicht gedruckt wurde. Ferner schreibt Elia ibidem folio 27a zu Ex. 32, 25: גם בהיותי בק"ק וירמייזא בדקתי בספר תורה המסורסם הנמצ' שם ומרנלא בסוס' דאינשי שס"ת זו היא של הרב מוהר"ם מרוטנבורג זצ"ל . . . . . Elia erwähnt den Wormser Codex noch folio 16a mit den Worten: ואף גם זאת יש ויש בדור הזה כמה מניהי ס"ת המחזירים בעיירות כרוכלים ומלאו לכם לשלוח יד בננזי מלכו של עולם ומניהם הס"ת הישנים מכמה מאות שנה והם נורעין ומוסיפין כפי ראות עיניהם. ואשר לא טוב עשה מאן דהי בס"ת שבק"ק וירמייזא שזכרתי בס' נח.

Bezugnehmend auf die Wormser Tradition sagt Zunz bei der Aufzählung der Schreiber von Muster-Codices: Meir, den Codices und Norzi zitieren, ist wahrscheinlich Meir aus Rothenburg, und sein Codex derselbe, welchen Elia b. Azriel vor etwa 110 Jahren in Worms gesehen (Zur Gesch. u. Lit. S. 119). Zunz geht eigentlich noch weiter als die Wormser Tradition, indem er meint, dass Codices und Norzi, wenn sie sich auf ein ספר ר' מאיר berufen, darunter den Codex Meirs aus Rothenburg verstünden, der sich in Worms befindet.

Die Wormser Tradition sowohl als auch die Auffassung Zunz' sind unhaltbar. Die Wormser Rolle auf Hirschpergament wurde keineswegs von Meir aus Rothenburg geschrieben. Schon Elia b. Azriel zweifelte an der Authentizität dieser Tradition, indem er sie mit den Worten מרנלא בסומ"ד דאינשי anführt. Bei näherer Betrachtung muss die Tradition entschieden zurückgewiesen werden. Zunächst ist es sehr unwahrscheinlich, dass Meir Rothenburg eine Thora-Rolle geschrieben habe. Die Nachrichten über Meirs Leben und Wirken fliessen sehr reichlich[1]) und nirgends wird erwähnt, dass er eine solche Rolle geschrieben habe. Meir schrieb wohl homiletische Auslegungen zu der Massorah[2]), aber einen Muster-Codex schrieb er nicht. Hätte

[1]) S. Back, R. Meïr b. Baruch, I, 41 und 62 ff.

[2]) S. Zunz, Zur Gesch. und Lit. 92, 121, 506. Die Massorah Meirs wird noch angeführt: ביאורים על פורוש רשי ed. Ven. Folio 6c. Mose

Meir eine Thora-Rolle geschrieben, so hätten seine Schüler diesen Umstand nicht unerwähnt gelassen.

Jedenfalls ist der Wormser Codex auf Hirschpergament nicht das Werk Meïrs. Juspa, der 30 Jahre in Worms Schammasch war und die Traditionen seiner Gemeinde gut kannte, erwähnt die Wormser Rolle auf Hirschpergament und bezeichnet sie als »Egerer Rolle«, nicht aber als Codex des Meir Rothenburg, was er gewiss getan hätte, wenn die Überlieferung schon zu seiner Zeit existiert hätte. Er sagt nämlich in seinem Minhagbuch (Ms. in meinem Besitze) folio 14a: מפה הבאה מאינר ומפה של הסרנס דוד אופנהיים זציל במתנת יד. גם הס׳ת הבאה מאינר הנכתבה על קלף צבי ומלובשת במפה השייך לה ועומדת כן באותה מפה כל השנה בארון הקודש. ולמפמיר קורין בס׳ת שנייה. Der Ausdruck הבאה מאינר (der aus Eger kam), macht es wahrscheinlich, dass die auf Hirschpergament geschriebene Rolle zur Zeit Juspa's, oder nicht lange vor ihm aus Eger nach Worms gelangte. Sie galt zur Zeit Juspa's nicht als ein Werk Meirs aus Rothenburg; denn in diesem Falle hätte es Juspa gewiss hervorgehoben. Die Sage, dass der Codex auf Hirschpergament von Meir geschrieben sei, entstand also nach Juspa, aber vor 1738, denn in diesem Jahre wird die Sage schon von Elia b. Azriel angeführt. Doch erhielt sich die Überlieferung, dass der Codex aus Eger stamme, noch lange Zeit, und Salomo Blogg schreibt 1832 in seinem בנין שלמה S. 183, dass man in Worms bei מתנת יד den Egerer Codex benützte. Vielleicht schöpfte er diese Nachricht aus dem Minhagbuch Juspa's.

Die Combination Zunz', dass ספר ר׳ מאיר der Wormser Codex sei, ist in jeder Beziehung verfehlt. Der Wormser Codex ist nicht von Meïr Rothenburg geschrieben und hat auch nichts mit ספר ר׳ מאיר zu tun. ספר ר׳ מאיר kann schon deshalb nicht von Meir Rothenburg herrühren, weil er in

---

aus Przemysl, מטה משה Abschnitt הכנסת כלה N. 2, und Randbemerkungen in Cod. Oxford 1442.

eine frühere Zeit hinaufreicht. Sehen wir uns die Anführungen aus ספר ר' מאיר an, auf die sich Zunz beruft.

1. Norzi schreibt in seinem מנחת שי zu Deut. 4, 3: מצאתי כתוב בחומש קדמון כי בספר ר"מ ובספר ר"ג מונה לבעל פעור. Der Wormser Codex hat gleich unserem Texte בבעל פעור. Folglich ist der Wormser Codex von ספר ר' מאיר verschieden.

2. Dei Rossi, Variae lectiones zu Deut. 28,8 schreibt: את הברכה, benedictionem. In exemplari R. Joseph (Tob Elem) scriptum est על הברכה super benedictione, et in codice R. Meïr et R. Gersom את הברכה benedictionem. Da ספר ר' מאיר hierin von unseren Texten nicht abweicht, so ist aus dieser Anführung für unsere Frage nichts zu entnehmen. Zu beachten ist aber, dass sowohl bei Norzi, wie auch bei de Rossi Meïr vor Gerschom (Meor ha-Gola) erwähnt wird. Die Schreiber der angeführten Glossen hielten also Meïr für eine sehr alte Autorität.

3. Zunz verweist ferner auf Codex Leipzig I, in dessen Randbemerkungen häufig ספר ר' מאיר angeführt wird. Dieser Codex stammt aus dem 13. Jahrhundert, also annähernd aus der Zeit Meïrs aus Rothenburg. ספר ר' מאיר muss also einer früheren Zeit angehören, denn man beruft sich gewöhnlich auf alte, im Laufe der Zeit anerkannte Codices. Wohl meint Delitzsch (Catalogus p. 273), dass der Schreiber des Leipziger Codex I ein Zeitgenosse jenes Meïr war. Diese Behauptung Delitzsch' beruht aber auf einem argen Missverständnisse. Er beruft sich nämlich auf folio 22 b, wo es heissen soll: סרים יצו. Delitzsch löste יצו in ישמרהו צורו ויחייהו (ספר ר' מאיר) auf. Das ist aber unrichtig. Die Stelle lautet, wie mir Dr. Porges gütigst mitteilt, zu Gen. 27, 30: ויהי אך יָצֹא יצא בס' ר' מ' יצו' מ' ו'. אך יצא חס' בספ' אספ'. Voll geschrieben würde die Stelle lauten: ויהי אך יָצֹא יצא, בספר ר' מאיר, יצוא מלא ו'ן. אך יצא חסר בספר אספמיא. Der Sinn ist, dass im ספר ר' מאיר das Wort יָצֹא plene Waw (יצוא) geschrieben steht, während es in einem spanischen Codex ohne Waw (יצא) geschrieben ist. Delitzsch hat das

Wort יצו misverstanden und es als eine Abbreviatur von ישמרהו צורו ויחייהו genommen. In Wirklichkeit hat Meïr lange vor dem Schreiber von Codex Leipzig I gelebt. Wenn aber der Schreiber von ספר ר' מאיר sagt: מונה מחדש folio 52 b), so beweist dies nur, dass ספר ר' מאיר zur Zeit des Schreibers corrigirt wurde, nicht aber, dass jener Codex zu seiner Zeit angefertigt worden sei[1]). Schliesslich sei noch bemerkt, dass ספר ר' מאיר, wie Delitzsch angibt, mit Puncten versehen war. Somit ist seine Identität mit dem Wormser unpunctirten Codex entschieden ausgeschlossen. ספר ר' מאיר oder מהר"מ wird überdies in einem Codex citirt, der Geiger gehörte (s. Kerem Chemed 9, 62) und der sich gegenwärtig in der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums befindet. Es wäre sehr wünschenswerth, sämmtliche Anführungen aus ספר ר' מאיר in Cod. Leipzig und Codex Geiger zu veröffentlichen. Delitzsch bringt in seinem Catalog aus Cod. Leipzig nur die Varianten zum ersten Buche Mosis, mitunter sehr ungenau, und Ginsburg verzeichnet im Artikel חלופים seiner Massorah (I 604) keine Varianten aus ספר ר' מאיר. Diese Varianten sind aber von Wichtigkeit für die Geschichte des Bibeltextes und für die Frage, wer dieser Meïr sein mag. (Vgl. Zunz, Additamente zu Delitzsch, Catalogus p. 314). Wir kennen nämlich bis jetzt drei Anfertiger von Muster-Codices oder Muster-Pentateuchs, die den Namen Meir führten. Den einen citirt Simson Nakdan, (lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts), wie Elia Levita in seinem מסורת המסורת (Abtheilung שבעי לוחות) angibt. Elia sagt bei der Erklärung von gewissen Abbreviaturen: ספר השמשוני הוא הספר הנקרא חבור הקנינים . . . מ"ש מצאתי בספר הג"ל שהוא מביא ראיה מחומש אחד מונה ואומר כן מצאתי בחומש של ר' מאיר שפירץ וזהי' מ"ש. So in den mir vorliegenden Baseler und

[1]) Wie mir Dr. Porges mitteilt, lautet dort die Randbemerkung zu Ex. 6,19: בס' ר' מ' מוני מחדש ויו במשמחות. Das Wort מונה bezieht sich also auf das Waw und bedeutet »gelöscht«.

Sulzbacher Editionen. Zunz (Zur Gesch. 119) schreibt statt שפירץ Spira. Wenn die Lesart Zunz' richtig ist, so könnte hier Meïr b. Kalonymos aus Spira gemeint sein, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. lebte (s. MS. 39, 451). Auch Meir Abulafia ha-Levi (st. 1244) soll einen Muster-Codex angefertigt haben, s. Lonzano's אור תורה zu תרומה, במדבר, נשא, דברים. Dieser wird gewöhnlich רמ"ה = ר' מאיר הלוי genannt. Schliesslich erwähnt Ascher b. Jechiel in seinen Responsen (ed. Wilna III, 7) einen ר"מ הלבלר. Von diesen drei Meir könnte nur Meir שפירץ oder Spira der Schreiber des ספר ר' מאיר sein. Keinesfalls kann es Meir Rothenburg gewesen sein.

Eine Ode Wolf Heidenheims aus dem Jahre 1795.

Von Dr. Lewinsky.

In seiner Abhandlung »Materialien zu einer Biographie Wolf Heidenheims«[1]) gedenkt Lewin auch einiger poetischen Erzeugnisse jenes bedeutenden Mannes. Er erwähnt dabei die von Heidenheim in hebräischer und deutscher Sprache zu Ehren des Grafen Solms-Rödelheim, der ihm 1798 ein Privileg zur Errichtung einer Druckerei in Rödelheim verliehen hatte, verfasste Ode[2]) sowie das hebräische Lobgedicht, das »ein Meisterstück hebräischer Stilistik«, von ihm 1822 dem edlen Senior Hufnagel zu Frankfurt a. M. gewidmet wurde[3]) und die »Vision Zion's« betitelte Ode, in der er den hochherzigen Fürstprimas der Mainstadt, Karl v. Dalberg, verherrlichte[4]). Heidenheim verfasste jedoch, was als Ergänzung zu Lewin's Angaben dienen möge, noch vor Eröffnung seiner Druckerei, und zwar 1795, ein »Lobgedicht in orientalischer und deutscher Sprache« zu Ehren des Landesfürsten von Isenburg, Wolfgang Ernst und des Erbprinzen Carl Friedrich Ludwig. Als letzterer in jenem Jahre mit Charlotta Augusta Wilhelmina, Gräfin zu Erbach-Erbach, sich vermählt hatte, beschlossen die »Bau-Kastenmeister und Vorsteher« der jüdischen Gemeinde zu Offenbach bei dem feierlichen Einzuge des jungen Paares in die Residenz demselben eine Ehrengabe, und zwar, da die auf dem Lande wohnenden jüdischen Untertanen aus jenem Anlasse ein schönes Gespann Pferde als Geschenk zu verehren vereinbart hatten, einen hierzu passenden Wagen zu spenden. Zu diesem Zwecke liess die Offenbacher Gemeindevertretung ein Circular an die wohlhabenden Mitglieder nebst einer »freiwilligen Subskriptions-Liste« ergehen, dessen Wortlaut nach dem mir von Herrn Albert Wolff in Dresden freundlichst überlassenen, seltenen

[1]) Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1900, S. 127 ff.
[2]) A. a. O. S. 131.
[3]) und [4]) A. a. O. S. 136. Fernere poetische Versuche Heidenheims verzeichnet Lewin a. a. O. 1901, S. 429.

Druckexemplare an anderer Stelle[1]) von mir veröffentlicht wurde. Jenem Rundschreiben ist von S. 17 ab das »Lobgedicht«[2]) beigefügt, das nach einer auf derselben Seite befindlichen handschriftlichen Bemerkung »in hebräisch- und deutscher Sprache von W. Heidenheim« verfasst wurde. Einen Wiederabdruck dieser schwungvollen Ode lasse ich hier folgen, wobei ich bemerke, dass in der Vorlage auf der linken Seite der hebräische Text, auf der rechten die deutsche Uebersetzung desselben wiedergegeben ist.

Lohgedicht.

למנצח על השמינית מזמור.

נבוא אל **אופנבאך** הבירה

הדרת בכור שר איזענבורג

קארל פרידריך לודוויג

עם רעיתו

שארלאטי אוינוסטא ווילהעלמינא

בת הדרת

שר ערבאך ערבאך

יום[3]) כסלי תקנ"ז לפ"ק.

Dem Sangmeister ein Psalm.

Bei Sr. Durchlaucht

Carl Friedrich Ludwig

Erbprinzen von Isenburg

mit dessen

Durchlauchtigsten Frau Gemahlin

Charlotta Augusta Wilhelmina

Gräfin zu Erbach Erbach

feierlichem Einzuge in Offenbach

den [3])ten Dezember 1795.

---

[1]) »Israelitisches Familienblatt«. (Hamburg), 1904, Nr. 26, S. 13.

[2]) Dasselbe umfasst, während die Widmung auf S. 18 und 19 sich findet, die SS. 20—29 incl.

[3]) Datum ist unausgefüllt.

הללו אל יושבי איזנבורג
שבחוהו ג̇ר̇י אופנבאך
כי גבר עליכם חסדו
מלאו שפתותיכם תהלה
ולשוניכם רנה סלה

שוטטו בגוים נחוגי ערנשט
והביטו, חפשו משפטיהם.
דרשו נא שלום אהליהם
הישכילו גם המה ככם
אם יגאה שלומם כשלומכם?

זכור ימות עולם, שאלו שאלה
אל זקניכם ויגידוכם
מי הרחיב מקום אוהליכם?
מי שם אופנבאך לתהלה?
הלא הוא וואלפגאנג ערנשט שרכם?

Preist den Herrn ihr Söhne Isenburgs:
Lobt Ihn hoch, Bewohner Offenbach's!
Denn mächtig walltet seine Güte über euch.
Verkündet laut sein hohes Lob,
Seine Gnade, sie walltet in Ewigkeit!

Schau umher du von Ernst geleitetes Volk!
Schau die Völker alle! Prüfe ihre Herrscherart,
Prüfe ihre Glückseligkeit!
Sind sie seeliger wie du?
Geniessen sie des Lebens friedlicher denn du?

O denkt der frühern Zeit,
Fragt eure Alten: sie werden's sagen.
Wer erhob eurer Wohnstadt Glanz?
Wer gründete Offenbach's blühenden Wohlstand?
Ist's nicht Wolffgang Ernst unser Landesvater?

לא רבים כמוך **ערנשט**
בשרי העמים לא רבים
המגביהי עלי עבים
צדק, המשפילי זדון
לעפר עדי אבדון

כי צדק שתה לבושך
וכמעילה הסד תעטך
תכתיר ענוה לראשך
ושבט אמונה שבטך

כן ביתך מני עולם
מקום צדק משכן המישור
מי יסכל קדשת **בעלניקא**?
לא ידע צדקת **פיקטאריי**?
יברככם אלהים לעולם.

הללו אל יושבי **איזנבורג**
שבחוהו נרי **אופנבאך**

Wenige gleichen Dir o Ernst,
Wenige der Völker Fürsten.
Gerechtigkeit hebst Du empor;
Beugst das Laster nieder in des Abgrunds Tiefe!

Wohlthun ist Deine Fürstensitte;
Sorgsame Liebe durchglüht Dein Herz;
Dein Haupt krönst Du mit Sanftmuth;
Und Güte schmückt das Zepter Deiner Herrschaft.

So war Dein fürstliches Haus von jeher
Ein Wohnsitz der Gerechtigkeit; der Tugend Residenz!
Wer kennt nicht die fromme Mutter Belgica?
Wem sind Victoriens Tugenden unbekannt?
Der Allmacht Segen wallte ewig über Euch!

Preist den Herrn ihr Söhne Isenburgs
Ihr Bürger Offenbachs lobt ihn hoch!

כי גבר עליכם טובו
הריעו רננו הודו
כי טוב כי לעולם חסדו.

מי זה מרחוק יופיע
הדור עדיון
ועל ימינו זהר רקיע
כמלאך עליון?
סנו דרך הרחיבהו
ראו קארל הגה הגהו!

בא ברוך ה' קארל בחיר אל
על כל בני נילך עלית
לניל נעורך יעלה קנית
על כן עמים יאשרוך
ישתחוו לך ויברכוך

Denn mächtig walltet seine Güte über euch.
Verkündet laut sein hohes Lob;
Seine Gnade währt in Ewigkeit.

Schauet in die Ferne hin
Wer kömmt daher so prachtgeschmückt?
Zu seiner Rechten Strahlenglanz
Den Boten Gottes gleich?
Auf! ebnet schnell die Strasse
Er kömmt! unser **Karl** kömmt!

Sey willkommen o Allgeliebter, du von Gott erkohrner
K a r l
Du ragst hoch empor über tausend Deiner Zeitgenossen
Es gab der Herr die holdeste G a t t i n D i r
Darum preisen Völker glücklich D i c h
Bürger beugen sich nieder und segnen D i c h.

עוד תשגה כארז בלבנון
תפרה כתמר תפריח
ולפני שמש שמך ינון
כתר לראש נינך תניח
ובכל דרכיך תצליח.

קח ברכה אצלו ממעל
באהבתה תשגה כל עוד
התעדן בביתך ולא תמעוד
ולמה לקראת נשק תעל
הלא הגדלת שמך מאוד?

גבורתך יגידו הַגִּרִים
שמה יצאת לעמיך
ויכתרוך עדת צרים
אך אל לחם את לוהמך
והצילך לישע אומיך.

Möchtest Du doch immer steigen hoch, wie Zedern Libanons!
Sei Fruchtgesegnet, gleiche dem Palmbaum!
Dein Name werde kund wie Sonnenlicht? (sic!)
Vererbe Deinem spätesten Enkel das goldene Diadem!
Und alle Dein Werk gelinge!

Grossen Segen, o Fürst, hat Dir der Herr beschieden.
Nun wohne stets auf Deiner Burg!
Und pflege fröhlich Deiner Gattin Liebe.
Wolltest Du noch mehr zu Felde ziehen!
Blühen nicht Lorbeern schon genug um Dein Haupt?

Weiss der Türke doch um Deine Tapferkeit,
Dort zogst Du aus zum Wohl deutscher Völker.
Ergrimmter Feinde Schaaren umringten Dich,
Doch Dich erhielt der Allmacht Hand,
Zum Heile Deines Volks.

ועתה נוך נוה השלום
ה' ישפות לך שלום
ויברך עמך בשלום
אז יגל **אופנבאך** גילה
ישמח עם **איזנבורג** סלה.

Nun wohne in Deinem Pallaste ewiger Friede.
Der Ewige verleihe Friede Dir
Der Ewige segne Dein Volk mit Friede;
Dann wird Offenbach sich freuen,
Isenburg fröhlich seyn. Selah!

Bemerkungen zu Schmiedels Collectaneen.

Von Dr. Eppenstein.

1. Schmiedls Ansicht, p. 281, dass David Kimchi nicht mehr, gleich seinem Vater Joseph, die Kenntnis des Arab. besass, ist unbegründet. Wenn er es auch nicht mehr in demselben Masse, wie dieser, beherrschte, so besass er doch genügende Kenntnisse darin. Zeugnis legen hiervon ab die vielen Analogieen mit dem Arabischen, die er in seinen Kommentaren und im Wörterbuch zitiert. Sind dieselben auch fast durchgängig früheren Autoren entlehnt — nach Ibn Ganâh blieb überhaupt den Späteren nur eine dürftige Nachlese übrig — so zeigen sie doch, dass er immerhin die Anregung fühlte, durch Benützung des wortreichen Sprachschatzes im Arab. und die Vergleichung des Hebräischen mit demselben »sein Sprachgefühl zu schärfen und zu verfeinern«. Manche von DK. angeführte Vergleichungen, die sich bei Anderen nicht nachweisen lassen, sind durchaus beachtenswert[1]). Er besass jedenfalls die Fähigkeit, sich in die arab. geschriebenen, und durch Übersetzungen nicht zugänglichen Werke seiner Vorgänger zu vertiefen. So ersehen wir aus seinem Wb. und den Kommentarien, dass er Saadias Bibelwerk im Original kennt, ebenso die nur

[1]) Über DK.'s Benützung des Arab. und die von ihm angewendeten Analogieen aus demselben vgl. meine Ausführungen in Monatsschr. XLI, p. 165 fgg. u. ibid. p. 277. [Ich bemerke hier noch, dass DK. die Vergleichung von סכן mit arab. סכּן, deren Quelle Isaak ibn Barûn ist, wohl aus Abr. Ibn Esras Komm. zu Koh. 10, 9 entlehnt hat]. Zu den in Monatsschr. l. c. angeführten Analogieen füge ich noch hinzu die im Wb. s. v. שׁרק sich findende Vergleichung von שְׁרִיקוֹת Jes. 19, 9 mit arab. שׁרק »die feinste Leinwand«, wie auch Isaak ibn Ghijath שׁרק Jes. 5, 2 und שׂרקה Gen. 49, 11 als die beste Art von Weinstock erklärt.

arab. verfassten Kommentarien Isaak ibn Ghijaths und die Schrift Jacob b. Eleasars, gen. ס' השלם = Kâmil[1]).

2. Zu p. 282. Betreff der Verifizierung von חומר mit arab. אמר vgl. meine Nachweisungen in der Studie: Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes du Nord de la France in RdEJ. XLVII p. 50, Anm. 2 (S.—A. Paris, Durlacher 1903, p. 6, Anm. 2).

[1]) Betreff dieses Autors vgl. Poznański in ZHB. II. 153—55 und meine Mitteilung in diesem Jhrg. d. Monatsschr. p. 179, Anm. 1

Besprechungen.

Frankfurter, Dr. Salomon, Mose ben Maimuni's Mischna-Kommentar zum Traktate Kethuboth (Abschnitte I u. II). Arabischer Urtext auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben mit verbesserter hebr. Uebers. des Jacob ibn Abbasi, Einleitung, deutscher Uebers. nebst kritischen und erläuternden Anmerkungen (auch mit hebr. Titel versehen). Berlin C. 1903, Nathansen und Lamm. 40 u. 16 SS., 8.

Wie aus der — etwas langatmigen — Überschrift schon zu ersehen ist, liegen dieser Edition 2 Handschriften zu Grunde, u. zw. stammt die eine aus Berlin und die andere aus Paris. Beide Mss. enthalten den Mischnatext vollständig, so dass deren Vergleichung die Arbeit auch in dieser Beziehung fördern konnte. Die alte hebr. Uebers. wurde wieder abgedruckt u. vom Hrg. insofern verbessert, als er die nach den arab. Hss. erforderlichen Berichtigungen in Fussnoten folgen liess. Zur Vergleichung des hebr. Textes wurden auch 2 Mss., ein Berliner und ein Pariser, herangezogen. Aber auch eine deutsche Uebers. hat F. angefertigt, »um die Schrift auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen«.

In Anbetracht der reichlichen Hilfsmittel und des aufgewendeten Fleisses ist es nur schade, dass das Resultat ein so minimales ist, indem von den 13 Abschnitten dieses Traktates nicht mehr als 2 ediert worden sind. Für eine Dissertation mag diese Arbeit schon hinreichen, diejenigen aber, die den Kommentar des Maimonides zu Kethuboth studieren wollen, wissen nicht, was mit einer solchen Edition anzufangen. Herr F. bemerkt zwar in einer Fussnote (s. Einleitung S. 5): »Die übrigen Abschnitte

erscheinen demnächst«, wir wissen aber, wie es um die Fortsetzungen solcher Traktate, aus denen 2 oder auch 3 Abschnitte herausgegriffen und veröffentlicht wurden, steht. Wir warten schon lange auf dieselben vergebens.

Im Detail sei hier folgendes hervorgehoben: Aus dem Wortlaut des arab. Textes (1, 5) וקד עלמת אן שבויה וגיורת ושפחה וכו' und der damit wörtlich übereinstimmenden hebr. Uebers. וכבר ידעת שהשבויה וגיורת ושפחה וכו' kann geschlossen werden, dass in dem Mischnatext, der Maim. vorgelegen hat, die richtige Lesart השבויה והגיורת והשפחה vorhanden war, zu welcher allein die Reihenfolge der Prädikate שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו passt. Auf das ungleiche Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat dieses Satzes nach unseren Ausgaben macht bereits Lipman Heller in seinen Tosafoth zur Stelle aufmerksam.

Die Uebers. des Satzes ולא ילזמה ימין durch ואינו חייב בשבועה (1, 6) ist wohl die richtigere, während die andere ולא תחייבהו שבועה unrichtig ist. ימין ist nicht Acc., sondern Nom. u. Subjekt des Satzes, und der arab. Satz heisst wörtlich: »Und der Eid wird ihm (dem Manne) nicht zur Pflicht«. So wird לזם von Maim. unzähligemal gebraucht. Die Anm. 16 u. 17 sind demnach zu streichen.

Zum Schluss mögen hier auch einige wichtigere Druckfehler des arab. Textes berichtigt werden: S. 11 Z. 8 l. כֹּטֵּ st. כֹּטֵּ; ib. Z. 12 l. כֹּטוטהמא st. כטוטהמא; ib. Z. 5, bzw. 4 v. u. l. תתֹביתה, bzw. יתֹבת st. תתֹכיתה, bzw. יתֹכת; S. 15, Z. 11 l. מוצֹע st. מוצע.

Breslau. Dr. phil. Moses Fried.

Hannover, Dr. Siegmund. Das **Festgesetz der Samaritaner** nach Ibrahim ibn Jakub, Edition und Übersetzung seines Kommentars zu Lev. 23, nebst Einleitung und Anmerkungen. Berlin 1904, 74 u. VIII S. 8.

Vorliegende Arbeit ist ein schätzenswerter Beitrag zur Kenntniss der Pentateuch-Exegese sowie der religiösen Praxis der ältesten israelitischen Sekte, der dem Aussterben nahen Samaritaner. Ibrahim, der nach dem Verf. zwischen 1550 und 1650 lebte, darf als einer der letzten, bedeutenderen samaritanischen Schriftsteller gelten, der die (ersten 4?) Bücher Mosis in kompilatorischer, aber wohlgeordneter, sprachlich gründlicher Weise etwa nach Art des David Kimchi erklärte. Aus diesem ziemlich umfangreichen, bisher nur durch kleinere Zitate bekannten Kommentar hat der Herausgeber für seine Veröffentlichung und Bearbeitung das Kapitel über die Festgesetze ausgewählt, was um so dankbarer und willkommener erscheint, als gerade die Festesfeier seit jeher ein bedeutsamer Zankapfel zwischen den verschiedenen Sekten und Parteien der Israeliten gewesen ist. Nicht nur in der Zeitbestimmung für das Passahopfer und das Wochenfest sehen wir die Sam. von der rabbinischen Halachah abweichen und sich den Karäern nähern, sondern auch in dem auf Nehemia 8, 16 anspielenden Brauch, am Hüttenfeste die 4 Pflanzenarten zum Bau der Hütte zu verwenden, während sie in vielen Dingen — wie in der Auffassung des 1. Tischri als Neujahrsfest (S. 14) — ihre Abhängigkeit von der Halacha bekunden. Eigenartig ist ihre Deutung des יום תרועה, an dem sie keinen Schofar, sondern die Num. 10, 10 erwähnten חצוצרות kennen (S. 68, Anm. 133). Unbestimmt und widerspruchsvoll — wie nicht selten bei den Samaritanern — erscheint ihre Vorstellung von dem Werkverbot an den

Festtagen, das bald dem des Sabbat völlig gleichgestellt wird, sich daher auch auf Lichtanzünden und Kochen erstreckt (S. 7), bald über die rabbinische, freiere Auffassung hinaus Erleichterungen wie Käufe, Reisen u. dgl. gestattet (S. 25, 28). — Es wäre jedoch erwünscht gewesen, dass der Verf. zur Vervollständigung auch die ausführlicheren, samarit. Darlegungen über das Werkverbot am Sabbat hinzugezogen und den für die religiöse Praxis der Sam. sehr instruktiven Briefwechsel, der seit de Sacy bis auf die neueste Zeit (Luncz, Königsberger) wiederholt mit sam. Priestern gepflogen wurde, mehr berücksichtigt hätte. Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass die Ibrahim'sche Erklärung von סוכות als Erinnerung an die gleichnamige Station (S. 72) — allerdings nicht Joseph's, sondern der Israeliten — sich auch bei rabbinischen Exegeten findet (vgl. Herz Wesel z. St.). Aus dem Kitab'ul Kafi des Jusuph ibn Salama (S. 19) ist bereits Mehreres — wie vom Schreiber dieses — mitgeteilt. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass der Herausgeber das einschlägige Gebiet der samaritanischen, karäischen und rabbinischen Literatur vollkommen beherrscht und zweckmässig verwertet, namentlich auch durch seine gediegene, sprachliche Vorbildung, seine korrekte Behandlung des arabischen Textes und die geschickte und zuverlässige Übersetzung, sowie auch die klare und übersichtliche Anordnung des Stoffes volle Anerkennung verdient und den Wunsch nahe legt, dass er durch weitere Veröffentlichungen auf diesem Gebiete zur Bereicherung der Religionswissenschaft auch ferner beitragen möge.

Samter, im Mai 1904.

Dr. Leopold Wreschner.

Oppert, Prof. Dr. Gustav. Tarshish und Ophir. Berlin, J. Springers Verlag 1903. VIII, 87 S. Preis 2 M.

Die Schrift »Tarshis und Ophir« des als Indologen bekannten G. Oppert beruht auf gründlicher Kenntnis des Materials. Ebenso wie E. Meyer: Gesch. d. Alt. I, 339 hält auch O. an der Identifikation von Tarshish mit dem im südlichen Spanien gelegenen Tartessos fest, das wegen seines Metallreichtums schon in frühester Zeit von den verschiedensten Völkern aufgesucht wurde. Und da nach den klassischen Schriftstellern die Landschaft Tartessos von den Turten bezw. Turdulem bewohnt war, so ist O. geneigt Tartessos von dem Namen dieses Volkes abzuleiten, das ursprünglich *Tartoi geheissen haben soll, und die hebr. Form תרשיש wäre durch Assimilation aus תרתיש entstanden. Da bereits im 3. Jhrt. v. Chr. verschiedene Meinungen über die Lage des ursprünglichen Tartessos herrschten, so vermutet O., dass es schon in jener Zeit nicht mehr existirt hätte. Deswegen giebt LXX dieses Wort nicht nur durch Tarseis, sondern auch durch Καρχήδων wieder; und in einer Stelle, Jes. 2, 16 wird אניות תרשיש inhaltlich richtig durch πλοῖον θαλάσσης übersetzt; denn LXX gebraucht für ein hebr. Wort an verschiedenen Stellen häufig verschiedene, wenn auch sinngemässe, Ausdrücke. Und die erst spät entstandenen Targumim übersetzen dieses Wort in Anlehnung an die LXX teils durch תרסים oder אפריקא (denn Karthago wurde in spätgriechischer Zeit mit Afrika identifizirt), teils durch ימא (θάλασσα). Nun Tarshish wäre identisch mit θάλασσα. Statt aber dieses auf den Einfluss der LXX und der Targumim und auf den zufälligen Gleichklang beider Worte zurückzuführen, möchte O. das etymologisch dunkle griechische Wort θάλασσα von Tarthish bezw. Tarshish ableiten. Dieser selbst von O. als unwahrscheinlich

hingestellten Vermutung kann ich nicht beipflichten, denn abgesehen davon, dass spontaner Übergang von λ in ρ auf griech. Boden bis jetzt nicht sicher nachgewiesen ist, so lässt Hesych's Anführung eines sicherlich dialektischen θαλάγγαν θάλασσαν Entstehung aus *θαλαχια vermuten, vgl. L. Meyer: Handb. d. griech. Etymol. 3, 479.

Die Untersuchungen Opperts über Ophir führen dagegen zu einem neuen und meiner Ansicht nach zu einem endgültig abschliessenden Resultat in der Ophirfrage. Ausführlich werden die beiden parallelen Berichte in I Reg. 9, 26; 10, 9 ff u. II Chron. 8, 17; 9, 9 ff über die Expeditionen der Könige Hiram und Salomo behandelt und die in ihnen enthaltenen Widersprüche klar gelegt. Bei den von Hiram und Salomo gemeinsam unternommenen Expeditionen muss man zwischen den nach Ophir gerichteten (I Reg. 9, 27. 10, 11) und zwischen den in I Reg. 10, 22 erwähnten Fahrten nach Indien unterscheiden. Ophir ist nicht identisch mit Indien, sondern liegt an der Ostküste Afrikas. Dagegen sind die in I Reg. 10, 23 erwähnten Fahrten nach Indien unternommen, da die von der Flotte heimgebrachten Waren »Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen« wirklich indische Produkte sind, von denen die drei letzten überhaupt nur in Indien heimisch sind. שֵׁן הַבִּים »Elefantenzahn«, wobei הבים für אבים steht (denn א wechselt zuweilen im Anlaut mit ה), und dieses ist ai. i b h a »Elefant« קוֹף »Affe« aus älterem *gap, woher auch gr. κῆπος, κῆβς aus *κάπος stammt, aegypt. g:a f (Erman Z. D. M. G., 46, 121). Zu Grunde liegt hier ai. K a p i »Affe«. תֻּכִּיִּים »Pfauen« sind urindisch, dravidisch t ō k a i, telugu t ō k a »Pfauenschweif, Pfau«. Die gegenteiligen Ansichten der Gelehrten wie Glaser, Keil und Lassen werden von O. mit Erfolg widerlegt. Diese Beispiele beweisen, dass bereits in biblischer Zeit aus Indien Waren exportirt sind. Im Anschluss hieran führe ich noch andere, in der Bibel sich vorfindende, altindische Wörter an. Da die Baumwolle ein indisches

Produkt ist, so sind folgende Lehnwörter erklärlich: כרפס aus ai. Karpasa »Baumwolle« (vgl. mein. Arisches i. A. T. I, 34 u. 47); בוץ »Byssos« aus ai. pičU »Baumwolle« (vgl. mein Ar. i. A. T. I, 34 u. 41). In der alten Welt kam der Diamant nur aus Indien was auch folgendes bezeugt: פְּטְדָה »Topas« aus ai. pīta »gelb, Topas«. ספיר gr. σάπφειρος, die hebr. Grundform ist סַנְפִּיר, entlehnt aus a. sanipriya »Saphir« (vgl. Lagarde Ges. Abh. 72). ברקת »Smaragd« aus ai. marakata, prakr, maragada. Aus dem Indischen stammt auch gr.μάραγδος' μαράγή, und in Anlehnung an gr. σμαραγέω entstand die Form σμαραγδος (vgl. Lagarde: Ges. Abh. 3, 44). Den in Indien wachsenden kuinkuma »Safran« kannten die semitischen Völker bereits in ältester Zeit, arab. kurkum, hebr. karkom (כרכם) »Safran«. Durch die Semiten lernten ihn die Griechen noch in der Heroenzeit kennen. Denn κρόκος »Safran« kommt bereits bei Homer vor. Also schon um 800 v. Chr. hatte sich dieses Wort derart bei den Griechen eingebürgert, dass mit ihm zur Zeit der Entstehung des homerischen Epos Komposita, wie κροκόπεπλος, gebildet wurden. (vgl. Lagarde: Ges. Abh. 58). Indien ist die Urheimat von vielen wohlriechenden Pflanzen. So ist die Narde, vedisch: nalada (schon in Atharva-veda 6, 102, 3 erwähnt) aus Indien. Sie fiel auch den Begleitern Alexanders wegen ihres Wohlgeruches auf, vgl. Arrian: exped. Alex. VI, 22. Bei den Arabern heisst die Narde sumbul hindi »indische Ähre«. Altind. nalada ist zunächst ins Altpersische übergegangen, *narada, (up. nārdĭn), woher es ins Hebr. eindrang, נרד, ferner ins Griech. νάρδος, νάρτη (vgl. Lagarde: Mitteil. 2, 25). Hebr. כרמיל »scharlachrot« aus ai. krmila, krmilika »scharlachroter Stoff», krmirāga kārmaranga »scharlachrot«, abgeleitet ist dieses Wort, von ai. krmi. »Wurm, Insekt, die von der Schildlaus kommende rote Farbe«, alban. kermé »Scharlachröte«, kermeszi »Scharlachlaus, woraus die rote Farbe gewonnen wird«. Aus pers.

*karmir ist entlehnt altarm. *karmir »rot, Scharlach« (vgl. Hübschmann: Z. D. M. G. 46, 241.); av. ksrsma »Wurm, phl. karm. Alles dieses spricht für einen lebhaften Verkehr zwischen Indien und den ältesten semitischen Völkern. Bereits zur Zeit der Entstehung des Rgveda finden wir in Indien den babylonischen Gewichtsnamen maná (vgl. H. Zimmer: Altind. Leben 50 f.), und das babyl. Hohlmass kāru (hebr. כר) ai. khāra, khāri, gr. Lehnw. φόρ, κόρ. Und babyl. nišku »Schmuckgegenstand, Kostbarkeit, Edelstein» ist in Rgveda als niška erhalten. Und der in Rgveda vorkommende Name für »festes Haus, Burg«, harmya ist das babylonische [h]aramu, hebr. ארמון »Burg«. Die Urform der heute üblichen indischen Alphabete ist eine Nachbildung des aramäischen Alphabets und wurde etwa um 800 v. Chr. nach Indien gebracht (vgl. Wackernagel: Altind. Gramm. LVII). In den Jātakas werden die Babylonier mit dem Namen Baveru bezeichnet. Besonders im altindischen Handels- und Verkehrsrecht scheint sich babylonischer Einfluss geltend gemacht zu haben. Das weit vorgeschrittene altindische Recht des verzinslichen Darlehens, der Gesellschaftsvertrag, die Bürgschaft, das Pfandrecht scheint babylonischen Ursprungs zu sein (vgl. Dahlmann: Mahabh. 191 f.). Anderseits können die auf mesopotamischen Denkmälern erscheinende Ceder, der dort abgebildete indische Hund, das im Lande gefundene Teakkolz insgesamt nur aus Indien stammen. (Tiebe: Babyl.-Assyr. Gesch. 606). S. Scheftelowitz.

1. **Rabinowitsch,** Sara: Die Organisationen des jüdischen Proletariats. Karlsruhe, 1903. VI., 162 S.

2. **Pappenheim,** Bertha und Rabinowitsch, Sara: Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien. Reise-Eindrücke und Vorschläge zur Besserung der Verhältnisse. Frankfurt a. M., 1904. 98 S.

3. **Halpern,** Georg: Die jüdischen Arbeiter in London. Stuttgart und Berlin, 1903. 84 S.

So wie auf allen Gebieten der Geschichts- und Kulturwissenschaft das Bewusstsein von der Bedeutung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erscheinungen innerhalb des Kulturlebens ein immer lebendigeres wird und damit auch das Interesse an ihrer Erforschung in stetem Wachsen begriffen ist, so hat auch innerhalb der Wissenschaft des Judentums das Verlangen nach der Erkenntnis der socialen Verhältnisse unserer Gemeinschaft sich erfreulich gesteigert. Freilich scheinen nun die dilettantischen Herzensergüsse und Geschichtskonstruktionen, die sich gerne mit dem Namen der »Sociologie« schmücken, unter ihrem Zeichen auch in die jüdische Wissenschaft ihren Einzug halten zu wollen. Das Bedürfnis nach einer social-wissenschaftlichen Behandlung des jüdischen Gemeinschaftslebens ist fernerhin zu erklären aus einer Veränderung des jüdischen Bewusstseins weiter Kreise, deren jüdisches Interesse nicht nur Interesse am Judentum als religiöser Idee, sondern auch, in weit stärkerem Masse als früher, an den Juden als geschichtlicher Gemeinschaft, sei es nun religiöser, nationaler oder welcher Art immer, ist. Endlich und vor allem aber verlangt die gerade auf wirtschaftlichem Gebiete besonders dringend gewordene Not grosser Gruppen innerhalb unserer Gemeinschaft in der Gegenwart, der nun einmal mit den Mitteln der hergebrachten Wohltätigkeit nicht beizukommen ist, eine syste-

matische jüdische Socialpolitik und als deren Voraussetzung eine gründliche Erforschung der socialen Verhältnisse unserer Gemeinschaft in der Gegenwart. Die social-wissenschaftliche Behandlung des gegenwärtigen Judentums wendet sich naturgemäss in erster Linie den Juden Ost-Europas zu. Einmal leben diese, wie auf jedem, so auch auf wirtschaftlichem Gebiete in viel grösserer Selbständigkeit und Abgeschlossenheit als die westeuropäischen Juden und sind darum mit ihren gleichsam plastischeren gesellschaftlichen Formationen ein viel leichter zu erfassendes Objekt sociologischer Betrachtung. Vor allem jedoch wendet sich das praktische sociale Interesse fast ausschliesslich ihnen zu, da ja die zu bekämpfende Not im wesentlichen die ihre ist. So haben denn auch die drei zu besprechenden Arbeiten direkt oder indirekt die Verhältnisse der ost-europäischen Juden zum Gegenstand.

Frl. Rabinowitsch behandelt in ihrer an erster Stelle genannten Schrift die Organisation des jüdischen Proletariats in Russland. Freilich entspricht der Inhalt der Arbeit nur teilweise diesem ihrem Titel. Ihr erster, grösserer Teil behandelt nicht generell die russisch-jüdischen Arbeiterorganisationen, sondern die einer einzelnen russischen Stadt, die Arbeiter-Chewras — man verzeihe den der Verfasserin entlehnten Plural — von Mohilew. Diese Begrenzung des Themas ist durchaus zu billigen; denn zur Erkenntnis dieser Organisationen lokaler Natur ist die genaue Vorführung eines Einzelfalles wesentlich dienlicher als eine in leeren Allgemeinheiten sich ergehende Gesamtdarstellung. Wie weit freilich die hier geschilderten Verhältnisse typisch sind, liesse sich erst ersehen, wenn wenigstens noch von einer oder der anderen russischen Stadt eine ähnliche Darstellung geliefert würde. Leider aber enthält die Arbeit auch mancherlei mehr als der Titel verspricht. Zunächst nämlich eine längere Einleitung über die Wirtschafts-Geschichte der Juden in Littauen und Polen und im besonderen über die wirt-

schaftlichen Funktionen des Kahal, deren Existenzberechtigung lediglich in der Hypothese der Verfasserin liegt, dass die Chewra der Gegenwart sich auf die zur Zeit des Kahal existierenden Zünfte zurückführen lasse. Da jedoch diese Abstammung, selbst wenn sie erwiesen wäre, für das Verständnis der Chewra recht belanglos ist, so wäre wesentlich zweckdienlicher eine orientierende Einleitung über das zum Verständnis der russisch-jüdischen Arbeiterorganisationen wirklich Erforderliche, nämlich das gegenwärtig in Russland herrschende Gewerbe- und Vereinsrecht, gewesen, über das sich die Verfasserin nur gelegentlich und nicht eben klar ausspricht. Völlig überflüssig jedenfalls ist die dem zweiten Teil der Arbeit vorangeschickte, ausserordentlich breite, Darstellung der Geschichte des Socialismus in Russland, durch die das eigentliche Thema kaum irgendwie gefördert wird. Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich, wie erwähnt, mit der gewerblichen Chewra in Mohilew. Es ist bekannt, dass es unter den zahlreichen Vereinen innerhalb der russisch-jüdischen Gemeinden auch solche der Berufsgenossen gibt. Diese Vereinigungen sind ausschliesslich religiöser und philantropischer Natur. Sie bezwecken gemeinsames Gebet oder Studium ihrer Mitglieder, gewähren diesen auch Hilfeleistungen in Fällen der Krankheit und sonstiger Not. Sie umfassen auch bei ihrer durchaus unwirtschaftlichen Natur Arbeitnehmer und -Geber oder besser Meister und Gesellen in gleicher Weise. Wenn sie also auch vielleicht aus alten Zünften abzuleiten sind, so haben sie ihren Charakter jedenfalls völlig geändert. Erst in neuester Zeit haben diese Vereinigungen wieder wirtschaftliche Zwecke zu verfolgen begonnen. Vielfach nämlich sind die Gesellen aus der alten gemeinschaftlichen Chewra ausgetreten und haben sich zu besonderen Vereinigungen zusammengeschlossen. Oft aus rein persönlichen Zerwürfnissen hervorgegangen, führt diese Spaltung dann dazu, dass diese neuen Gesellen-Vereinigungen auch in principiellen Fragen

wie pünktlicher Entlohnung, Lohnerhöhung, Verkürzung des Arbeitstages solidarisch für ihre Interessen eintreten, eventuell selbst durch Strike ihre Forderungen durchzusetzen suchen. In einzelnen Gewerben, die der russischen Handwerks-Gesetzgebung unterstehen, wie in der Damenschneiderei, gelingt es der Gesellen-Chewra staatliche Anerkennung zu erlangen. Da hiermit Beitrittszwang verbunden ist, sind hier die Voraussetzungen für einen Erfolg naturgemäss am günstigsten. In anderen Gewerben wieder, wie bei den Buchdruckern und Gerbern, haben die Gesellenorganisationen mit polizeilicher Unterdrückung zu kämpfen. Mehrfach führt der Zusammenschluss der Gesellen auch zu einer straffen Organisation der Meister; vielfach aber bleiben die Meister völlig isoliert. Dementsprechend sind auch die Erfolge in der Gesellen-Chewra in den einzelnen Gewerbszweigen verschieden. Von erheblichen tatsächlichen Erfolgen weiss aber die Verfasserin, die diesen Organisationen sehr wohlwollend gegenübersteht, kaum zu berichten. In der Tat scheint mir auch die Bedeutung dieser Organisationsformen aus leicht einzusehenden Gründen nicht eben hoch anzuschlagen zu sein. In einer Stadt wie Mohilew mit rein handwerksmässig betriebenem Gewerbe — und auch die von der Verfasserin als kapitalistisch bezeichneten Gewerbe erheben sich kaum über das Niveau des Handwerks — liegen die Gründe für die Not der jüdischen Massen auf ganz anderem Gebiete als in einer Ausbeutung durch den Arbeitgeber. Wie die Verfasserin selbst hervorhebt, führt die Uebervölkerung, die wenigstens für die jüdische Bevölkerung dieser Gegenden zweifellos ist, zu einer starken Ueberfüllung aller den Juden zugänglichen Gewerbe. Ueberdies ist der russische Kleinbauer, der wichtigste Abnehmer dieser lokalen Gewerbe, ein nichts weniger als kaufkräftiger Konsument. So ist die Not der Gesellen und Arbeiter nicht in einer Uebervorteilung durch den Arbeitgeber, sondern der Unergiebigkeit der Wirtschaft begründet. Dagegen ist jede Organisation

naturgemäss wehrlos. Höchstens können in einzelnen, durch zunftmässige Abgeschlossenheit oder besonders hohe Arbeitsqualifikation der allgemeinen Konkurrenz entrückten, Gewerben gewisse Arbeiterkategorien sich über das allgemeine Niveau erheben. Eine allgemeine Besserung der Arbeiterverhältnisse ist nur bei einer wirtschaftlichen Hebung des Landes, die im wesentlichen mit einer Industriealisierung des Landes zusammenfallen wird, möglich. Bei entwickelteren Wirtschaftsverhältnissen aber, die einer Arbeiterbewegung günstiger sind, ist die Chewra eine durchaus ungeeignete Organisationsform. Hier bedarf es interlokaler Arbeiterorganisationen, die auch bei der wahrscheinlichen Konkurrenz nicht-jüdischer Arbeit interkonfessioneller Art sein oder doch mit nicht-jüdischen Arbeiterverbänden in engster Verbindung stehen müssen. Damit aber haben wir zwei Merkmale der im zweiten Teil der Arbeit behandelten Organisation, des russisch-jüdischen Arbeiterbundes vor uns. Sein drittes wesentliches Merkmal besteht darin, dass er auch zu der politisch-revolutionären Arbeiterbewegung Russlands in enger Beziehung steht, und leider haben ja die Erfahrungen der letzten Jahre gezeigt, dass die starke Teilnahme der russisch-jüdischen Arbeiter an den revolutionären Bestrebungen für die jüdische Gesamtheit mit schweren Gefahren verbunden ist. Gerechterweise wird man jedoch anerkennen müssen, dass die Trennung zwischen wirtschaftlicher und politischer Arbeiterbewegung unter den russischen Verhältnissen ganz besonders schwierig ist, da auch der legitime wirtschaftliche Kampf der Arbeiter stetiger polizeilicher Verfolgung ausgesetzt ist und vielfach die politische Bewegung erst die Voraussetzung eines offenen wirtschaftlichen Kampfes herbeizuführen hat.

Ueber die Entstehung des russisch-jüdischen Arbeiterbundes sei kurz noch folgendes bemerkt: Schon seit den 80er Jahren existieren unter den jüdischen Arbeitern Littauens und ganz besonders des industriell fortgeschritteneren Polens ein-

zelne von socialistischer Seite ins Leben gerufene Organisationen, insbesondere Strikekassen, die auch miteinander mehr und mehr Fühlung zu nehmen suchen. Aus diesen Bestrebungen geht im Jahre 1897 der jüdische Arbeiterbund für Polen und Russland hervor, der die gesamte jüdische Arbeiterschaft dieser Länder zu umfassen strebt. In einzelnen Städten gelingt es ihm in der Tat bis zu 40% der Arbeiterschaft für seinen Verband zu gewinnen. In einzelnen Gewerben des gesamten Gebietes umfasst er bis zu 60% der Arbeiterschaft. Die Tätigkeit des Bundes während der kurzen Zeit seines Bestehens ist von ausserordentlichem Erfolg gekrönt gewesen. Ein grosser Teil der unter seiner Leitung unternommenen Strikes hat geradezu überraschende Erfolge gehabt. So sind in Homel bei den Tischlern und Schlossern 50%, bei den Schneidern 30—40%, den Schustern 15—40% Lohnerhöhung erkämpft worden. In letzter Zeit hat sich auch in der allgemein politischen Richtung des Bundes eine Wandlung vollzogen, indem er sich dem Judentum wenigstens in nationaler Beziehung freundlicher gegenüberstellt.

Die an zweiter Stelle genannte Arbeit ist der Bericht über eine Reise, welche die Verfasserinnen, Frl. Pappenheim und Frl. Dr. Rabinowitsch, im Auftrage deutscher Wohltätigkeits-Vereine nach Galizien unternommen haben, um insbesondere die Ursachen des Mädchenhandels zu erforschen und Mittel zu seiner Bekämpfung ausfindig zu machen. Sie geben jedoch ein Bild der gesamten kulturellen, besonders der wirtschaftlichen Lage, der galizischen Juden, da nur in diesem grösseren Zusammenhange auch ihr spezielles Thema sachgemäss behandelt werden könne. Der gegebene allgemeine Ueberblick über die Lage der galizischen Juden enthält nicht gar zu viel Neues, gibt aber das Bekannte in sehr klarer und anschaulicher Weise, freilich von der ersten Berichterstatterin etwas allzu subjektiv gesehen, wieder. Der wertvollste Bestandteil des Buches ist die Darstellung des Erziehungs- und Wohltätigkeitswesens.

Hier werden nicht nur die bekannten Missstände dargelegt, sondern auch die in Galizien selbst zu ihrer Bekämpfung geschaffenen Institutionen auf Grund eigener Anschauung vorgeführt und in sehr einleuchtender Weise kritisirt. Auch die vielfach ohne Aufwendung allzugrosser Mittel durchführbaren Besserungsvorschläge sind durchaus beachtenswert und seien der Aufmerksamkeit der jüdischen Wohltätigkeitsinstitute in Deutschland empfohlen. Weniger aufschlussreich sind die Ausführungen über die wirtschaftlichen Verhältnisse; auch geht hier insbesondere die Beurteilung der gemachten Reformversuche nicht immer auf eigene Anschauung zurück, und auch die eigenen Vorschläge der Verfasserinnen, die übrigens nicht in allen Punkten einig sind, bedürfen zum mindesten sehr reiflicher Erwägung.

Sehr instruktiv ist die kleine Schrift von Halpern über die jüdischen Arbeiter in London, die das in Deutschland jedenfalls schwer zugängliche Material der englischen Statistiken und Enqueten verwendet. Die Benutzung dieses Materials wird freilich dadurch erschwert, dass die englische Statistik die Konfession nicht berücksichtigt. Allein da im grossen und ganzen die russisch-polnische Einwanderung nach London jüdischer Natur ist, so ist ein im wesentlichen einwandfreies Material in der Statistik über die in London lebenden Russen und Polen gegeben. Freilich wird es so unmöglich, über die Verhältnisse der vielfach schon naturalisirten nächsten Generation Aufschluss zu erhalten. Die wichtigsten Teile der Arbeit sind die über die Wohnungsfrage und die Industrien der jüdischen Arbeiter. Die Wohnungsfrage wird von dem Verfasser nicht mit Unrecht als der vielleicht wichtigste Theil der jüdischen Einwanderungsfrage hezeichnet. In bestimmten Stadtteilen des östlichen Londons ist ziemlich die gesamte einwandernde jüdische Bevölkerung konzentrirt. Einmal weil jeder neu Einwandernde bei seinen schon in London ansässigen

Schicksalsgenossen Anschluss sucht, vor allem aber, weil dieses neu-jüdische Ghetto all die Institutionen bietet, die zur Fortführung des religiösen Lebens in der Art, wie es ihm von der Heimat her vertraut ist, notwendig sind. Dieses Zuströmen immer neuer Elemente in denselben Bezirk hat vielfach die Verdrängung der ursprünglich hier ansässigen englischen Arbeitsbevölkerung zur Folge. Der Prozess wird noch komplicirter durch die fortschreitende Citybildung, die immer mehr Grundstücke für rein geschäftliche Zwecke in Anspruch nimmt und die Zahl der verfügbaren Wohnungen vermindert. Der jüdische Arbeiter Londons, der um jeden Preis hier seine Wohnung finden will, zahlt infolgedessen unverhältnissmässig hohe Mieten und begnügt sich mit der unzureichendsten Wohnung. Wesentlich günstiger als die Wohnungsverhältnisse stellen sich die Berufsverhältnisse der jüdischen Arbeiter dar. Die Zahl der auf öffentliche Wohltätigkeit Angewiesenen ist unter den länger in London Lebenden eine nicht eben hohe, ein Beweis, dass es den Einwanderern nach einigen Jahren gelingt, sich selbst zu erhalten. Unter den Berufen, in denen sie tätig sind, kommt in erster Linie die hausindustriell betriebene Konfectionsindustrie in Betracht, die zu grossen Teilen fast ausschliesslich in ihrer Hand liegt. Ueber die Lohnverhältnisse in dieser Hausindustrie herrschen gemeinhin viel zu ungünstige Vorstellungen. Der völlig ungelernte Einwanderer muss sich freilich einige Zeit mit Hungerlöhnen schlimmster Art begnügen. Doch ist diese Zeit im allgemeinen kurz, und späterhin verdient der geschickte Konfektionsarbeiter nicht viel weniger als der englische, in der Massschneiderei beschäftigte, gleichwertige Arbeiter. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass die Beschäftigung an bestimmte Jahreszeiten gebunden ist, wodurch der Jahreslohn natürlich erheblich sinkt. Auch steigen die Arbeitszeiten gelegentlich zur grauenerregenden Höhe. Allein für den Einwanderer bedeuten diese Verhältnisse einen ausser-

ordentlichen Fortschritt gegenüber den Verhältnissen seiner Heimat. Für die englische Arbeiterschaft aber ist keinerlei Schädigung durch Lohndrückung zuzugeben, weil der englische Arbeiter in den von den Juden besetzten Industrien nie tätig war, auch zwischen der Konfektions- und Massschneiderei keine irgendwie erhebliche Konkurrenz vorliegt. Die einzige mit der jüdischen konkurrirende Arbeit wäre höchstens die Frauenarbeit. Ihr gegenüber aber stellt die jüdische Arbeit sicherlich das wirtschaftlich höhere dar. So ist denn die Halpernsche Arbeit gerade jetzt von aktueller Bedeutung, weil sie zeigt, dass die Bestrebungen zur Verhinderung der jüdischen Einwanderung von falscher Grundlage ausgehen, da für das wirtschaftliche Leben Englands, für die Erhaltung des wirtschaftlichen und kulturellen Niveaus seiner Arbeiterschaft, keinerlei schädlicher Einfluss der jüdischen Einwanderung nachweisbar ist.

Julius Guttmann.

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. **Ludwig Levy.**

(Fortsetzung.)

Aus der Zeitschr. Beweis des Glaubens 40, 2 verzeichnen wir einen Artikel von O. Zöckler: Gegen den Evolutionismus auf dem Gebiete der Religionsgeschichte, insbesondere der alttestamentlichen (gegen Bousset gerichtet). [83]

In der RÉJ. (April-Juni 1904) veröffentlicht M. Lambert einige notes exégétiques (zu Koh. $1,_1$. $7,_{11}$. Jer. $17,_{13}$. $31,_4$. Dan. $2,_{6.9}$). Zu Koh. $7,_{11}$, schlägt Vf. vor, מובה חכמה מנחלה statt נחלה עם ח' מ' zu lesen. Das Targum zu Jer. $31,_4$b hatte die Vokale des Imperativ statt unseres Perfekts vor sich. [84]

Aus dem Archiv für Religionswissenschaft VII, 1—2, 1904 verzeichnen wir »Zwei Rechtsriten bei den Hebräern« von J. Wellhausen. Vf. glaubt, dem Salben mit Öl und dem Überwerfen des Mantels über eine Person liegt ursprünglich die gleiche Idee zu Grunde, dass man durch den Ritus in eine innige Gemeinschaft zu dem Menschen trete, an dem die Handlung vorgenommen werde. [85]

In der ZDMG. Bd. LVIII, 1904 unterzieht M. Ginsburger in einem Aufsatz »Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi« die von M. Gaster im D. Kaufmann-Gedenkbuch herausgegebenen Geniza-Fragmente des Tharg. jer. noch einmal einer eingehenden Untersuchung und gelangt wieder zu seiner These, dass die fragmentarischen Übersetzungen die Varianten verschiedener Rezensionen des Tharg. jer. darstellen (nicht nur etwa Variantensammlungen aus dem Tharg. jer. zu Onkelos). [86]

Aus den Theolog. Stud. u. Kritiken 1904, 3 notiren wir eine Abhandlung von L. Treitel: Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos. [87]

In der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V, 1, 1904 veröffentlicht E. Preuschen einen Aufsatz: »Todesjahr und Todestag Jesu«. (Resultat: 14. Nisan, 7. April 30). [88]

G. Marmier setzt in der RÉJ. (April-Juni 1904) seine »Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins« fort. (Bene Kedem bezeichnet zuweilen dieselbe Völkergruppe wie Kedar, Nebajoth = Nabatäer). [89]

In der »Zukunft« vom 12. März 1904 hält J. Oppert in einem Aufsatz »Ist das Paradies gefunden?« auf Grund der Aussagen der klassischen Autoren und der Keilinschriften Nebukadnezars die Angaben Herodots über die Grösse Babylons und über die Einnahme der Stadt durch Cyrus gegen Delitzschs Hypothesen aufrecht. [90]

In der RÉJ. (April-Juni 1904) versucht Th. Reinach in einem Aufsatz »Une inscription juive de Cypre« den Nachweis zu führen, dass die Juden, die nach dem Aufstande unter Trajan von Cypern vertrieben worden waren, um das Jahr 300 wieder auf der Insel aufgenommen wurden. Die Schlüsse, die Vf. aus zwei I-Tüpfelchen der Inschrift zieht, scheinen nicht besonders gut fundirt zu sein. [91]

Aus dem Rheinischen Museum LVIII, 4 erwähnen wir »Neue Aufschlüsse über Timesitheus und die Perserkriege« von S. Krauss. Vf. teilt auf Grund der jüdischen Elia-Apokalypse manches Neue mit über die Kriege der Römer gegen die Perser (233—260 n. Chr.). [92]

In der RÉJ. (April-Juni 1904) veröffentlicht I. Lévi einen Artikel: »Le roi juif de Narbonne et le Philomène«. Ein interessantes, schon oft erörtertes Thema. Vf. hält alle Berichte, die in jüdischen, lateinischen und provençalischen Schriften über die Entstehung des jüdischen »Königtums« in Narbonne auf uns gekommen sind, für sagenhaft. [93]

Aus der RÉJ. (April-Juni 1904) nennen wir einen Artikel S. Poznanski: »Ephraim ben Schemaria de Fostat et l'académie palestinienne«. Die Funde der Geniza in Kairo rücken das jüdische Leben in Palästina während des 10. und 11. Jahrhunderts in eine ganz neue Beleuchtung. Auch nach dem Abschluss des Talmuds und der Einrichtung des Gaonats beschäftigte man sich in Palästina noch weit intensiver mit dem Studium der Halacha, als man bisher annahm. Es bestand eine ישיבה, an deren Spitze Männer standen, die das alte Prestige Palästinas gegenüber Babylonien wieder herzustellen suchten. So Ben Meïr, der uns besonders bekannt wird durch einen Streit mit Saadia über den Kalender. Ephraim ben Schemaria stand in enger Fühlung mit der palästinensischen ישיבה. Interessant ist ein Brief des ראש ישיבה Salomon ben Jehuda, der zuerst den Titel Gaon annahm, an Ephraim (Appendice II). Der Brief berichtet von einem Edikt des Vezirs von Kairo, dass es bei Androhung schwerer Strafe verboten sein solle, jemanden mit dem Bann zu belegen. Zugleich erhielt der Stadtkommandant von Jerusalem Befehl, sich am Hoschana Rabba auf den Ölberg zu begeben, wo der Bann ausgesprochen zu werden pflegte. Infolge dessen unterblieb in diesem Jahre der übliche siebenmalige Umzug auf dem Ölberg. [94]

L. Gauthier bringt in der RÉJ. (April-Juni 1904), einen Aufsatz »Les juifs dans les deux Bourgognes«. [95]

A. Bernardy in RÉJ. (April-Juni 1904): Les juifs dans la république de San-Marin du XIV e au XVII e siècle. [96]

Im Archiv für systemat. Philosophie veröffentlicht D. Koigen einen Aufsatz: »Die Religionsidee«. [97]

(Fortsetzung folgt).

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Fortsetzung).

Fano, Menachem Asarja di מאמר הנפש. Kabbal.-theol. Abhandlung. Petrikau, 1903 (45 Bl.) 8. M. 2.50.

Friedländer, M. H. Die hervorragendsten jüd. Staatsmänner u. Mäcene in früheren Jahrhunderten. Brünn, B. Epstein u. Co. 1903. (92 S.) 8. M. 2.—

Gumplowicz, M., Poczatki religii zydowskiej u Polsce. (Die Anfänge der jüdischen Religion in Polen). Warschau, Wende u. Co., 1903. (49 S.) gr.-8. R. —.50.

Harkavy, D., דור ישרים. Stammbuch der Familie Harkavy. New-York, Selbstverlag, 1903 (101 S.) gr.-8.

— זכרון לראשונים. Studien und Mitteilungen aus der Kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg. 8. Teil. Likkute Kadmoniot II. Zur Geschichte des Karaismus u. der karäischen Literatur. I. Heft. Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern. Leipzig, Voss, 1903. (XII, 211 S.)

Ghetto, das Prager. Unter Mitwirkung von J. Hermann, J. Teige und Z. Winter. Zeichnungen v. A. Kaspar. Prag, Union, 1903. (173 S.) quer-4. M. 15.—.

Herzberg, J., Geschichte der Juden in Bromberg. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Juden des Landes Posen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (IV, 106 S.) 8.

Kahana, Samuel, ענף עץ אבות. Familienstammbaum der bekannten jüd. Familien Horowitz, Heilpern, Rappoport, Margulies, Schorr, Katzenellenbogen etc. Krakau, Fischer, 1903. (70, XXXVI S.) 8.

Ibn Kaspi, R. Josef. עשרה מאמרות. Zehn Schriften. Nach den Handschriften in Oxford, Paris und München. Mit textkrit. und erläut. Anm. zum ersten Male hrsg. v. Isaac

Last. Nebst einer Einleitg. von Prof. Dr. Ludw. Blau Bd. 2. Pressburg (Berlin, M. Poppelauer) 1903. (XX. XXIV, IV, 198 S.) gr.-8. M. 10.—.

Kaufmann, F., Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern von Samuel b. Moses nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Übersetzung kritisch herausgegeben und ins deutsche übertragen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (XVIII, 31, 26 S.) 8.

Liebe, Georg, Das Judentum in der deutschen Vergangenheit. Mit 106 Abb. u. Beil. (Monographien zur dtsch Kulturgeschichte hrsg. v. Georg Steinhausen. Bd. 11) Leipzig, Diederichs 1903. (78 S.) gr.-8. M. 4.—

Münz, J., Rabbi Moses b. Maimon (Maimonides). 1. Teil Mainz, J. Wirth'sche Hofbuchdr. 1903. (6, 155 S.) M. 2.—

Salfeld, Rabb. Dr. S., Bilder aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde Mainz. Festgabe zur Erinnerung an die 50-jährige Wiederkehr des Einweihungstages (11. März 1853) der Hauptsynagoge. Mainz, Druck von E. Herzog, 1903. (93 S.) 8. M. 2.—.

Stein, Isaak, Die Juden der schwäbischen Reichsstädte im Zeitalter König Siegmunds (1410—1437). Berlin, Poppelauer, 1903. (64 S.) gr.-8 M. 2.50.

Steinschneider, Mor., Die arabische Litteratur der Juden Ein Beitrag zur Litteraturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen. Frankfurt a. Main Kauffmann, 1902. (LIX, 348, 32 S.) gr.-8. M. 16.—.

Weinbaum, D., Geschichte des jüdischen Friedhofes in Dyhernfurt. Breslau, W. Koebner, 1903. (24 S.) M. —.50

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. Brann in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Pressburg.

Das Weimarer Judengesetz von 1823[1]).

Von Ludwig Geiger.

Die Lage der Juden in dem Weimarischen Ländchen war während des XVIII. Jahrhunderts so elend wie in dem übrigen Deutschland. Im Jahre 1770 war z. B. im Fürstentum Eisenach ein Mandat erlassen worden, kraft dessen ein Jude bei einem Viehhandel zwei »ehrliche viehverständige Männer des Ortes, wo der Handel abgeschlossen wurde« zuziehen müsse. Dieses Gesetz hatte kurz vor 1823 manchmal die Folge, dass ein Jude das an einen Christen verkaufte Vieh weder zurückerhalten, noch den Kaufpreis dafür erlangen konnte. Auch sonst waren die Beschränkungen im Handel und die drückenden persönlichen Vorschriften nicht leichter, allerdings wohl auch nicht schwerer als in anderen deutschen Ländern. In dem Ländchen lebten hauptsächlich Vieh- und Hausierjuden; in der Stadt Weimar war die jüdische Bevölkerung eine unendlich geringe[2]). Auch sie gehörte wohl meist der nie-

[1]) Die Quelle zu der nachfolgenden Studie ist hauptsächlich die Veröffentlichung: Verhandlungen des zu Weimar am 9. März 1823 eröffneten und am 25. Mai 1823 geendigten dritten Landtags im Grossherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach, herausgegeben von den dazu beauftragten Landtagsmitgliedern. Weimar 1823 zu haben in der Expedition des Weimarschen offiziellen Wochenblattes. In Betracht kommen hauptsächlich Seite 156—169, 171—174, 177—185, 193—195, 355—358. Dazu ist ferner zu vergleichen: Verhandlungen des vierten Landtags, Weimar 1826 mit ähnlichem Titel, besonders Seite CCCXLI fg. Diese Publikation entspricht nicht etwa unsern stenographischen Berichten. Die Vorlagen und die gefassten Beschlüsse werden wörtlich gegeben, von den Verhandlungen nur ein Auszug, merkwürdigerweise immer in indirekter Rede. Der Auszug der Luden'schen Rede, die weiter unten in extenso gegeben wird, ist indessen derart, dass man sich einen vollkommenen Begriff von ihr machen kann.

[2]) Näheres über die Juden in Weimar in der Goethe'schen Zeit,

deren Klasse der Händler an. Selbst der spätere Bankier Elkan war wie aus Goethes Verse: »Der Jude Elkan läuft mit manchem Rest«[1]) hervorgeht, ursprünglich ein Kleiderjude. Aber wie es für die Achtung spricht, die sich Mitglieder dieser Familie erwarben, dass Goethe entweder auf ihre Bitten oder aus eigener Rücksichtnahme die Worte »der Jude Elkan« in die »der tätige Jude« verwandelte, so kann man auch sagen, ohne dass urkundliche Berichte vorliegen, es hatten sich im Weimarischen Lande einige Juden durch Intelligenz und redlichen Handel hervorgetan; ihre Bildung und ihr Vermögen brachten im Verein mit den veränderten Anschauungen der ganzen Zeit die Regierenden zu der Ansicht, dass die Juden eine menschenwürdigere Behandlung verdienten. Trotzdem geschah selbst in den Zeiten der Revolution nichts Definitives. Erst nach der Abschliessung des Deutschen Bundes, als von einer Neuregelung der Verhältnisse der Juden allerorten gesprochen wurde, fasste die Weimarische Regierung, wie sie auch eine der ersten war, die eine förmliche Verfassung, gleichfalls eine Verheissung der deutschen Bundesakte, gab, eine neue Gestaltung der Verhältnisse der Juden ins Auge. Der 1823 den Ständen vorgelegte Gesetzentwurf war schon 1815 vorbereitet; bei seiner Durchberatung wurde als leitender Gedanke ausgesprochen, das Gesetz sollte den Uebergang

vgl. in meiner Abhandlung »Goethe und die Juden«, Vorträge und Versuche, Dresden 1883. Seitdem habe ich in den letzten Jahrgängen der A. Z. d. J. eine Anzahl Nachträge erscheinen lassen, die sich hauptsächlich auf die letzterschienenen Bände der Briefe und Tagebücher Goethes beziehen, die zuerst in der grossen Weimarer Goethe-Ausgabe veröffentlicht wurden.

[1]) Die Verse finden sich in dem Gedicht, »auf Miedings Tod«. Dort wird das Treiben der Weimarer Gesellschaft zum Zwecke des Liebhabertheaters geschildert und neben dem Theatermeister, den Zimmerleuten auch der Jude genannt, der Stoffe herbeibringt, aus denen die Kostüme gefertigt werden. Die Lesart findet sich nur in den Ausgaben der Gedichte bis 1827. Seitdem ist der Name verschwunden und das Wort »tätige« vor Jude eingesetzt worden.

zu einer Gesetzgebung bilden, die dem Grundsatze »Gleiche Rechte und gleiche Verbindlichkeiten für alle Staatsuntertanen« mehr entsprechen als bisher. Zum Zwecke der Ausführung waren gutachtliche Berichte von den Aemtern Ostheim, Crayenberg, Kaltennordheim im Mai und Juni 1820 eingeholt worden. Erst 1823 wurde der Entwurf den Ständen vergelegt und nach längerer Beratung das Gesetz erlassen. Bevor auf diese Beratungen eingegangen wird, soll ein Auszug des wirklich zustande gekommenen Gesetzes hier mitgeteilt werden.

Das betreffende Gesetz vom 20. Juni 1823[1]) befindet sich im Grossh. Weimar. Regierungsblatt 1833 Nr. 9, 29. Juli. S. 95—112. Die wesentlichsten Bestimmungen sind folgende:

Das Gesetz wurde erlassen, »um die Rechte der Juden in Unserem Grossherzogthum fester zu bestimmen, um ihnen mehr Ordnung und ihre Gemeindeangelegenheiten zu sichern, und durch eine geeignete und hinlängliche Aufsicht über Religionsübung und Schulen auf die Verbesserung ihrer Verhältnisse in der Mitte unserer übrigen Untertanen hinzuwirken, zugleich aber auch mit gebotene Rücksicht auf ihren dermaligen Zustand und die daraus sich ergebenden Folgen.«

Die Juden, die als Untertanen aufgenommen sind, haben mit den übrigen Untertanen gleiche Rechte und gleiche Pflichten. Sie stehen in Justiz- und Polizeisachen unter den Landesbehörden, und in den öffentlichen Abgaben unter den Finanzbehörden. Der Juden-Leibzoll ist aufgehoben. Das Juden-Schutzgeld »soll da, wo dasselbe bisher zu dem grundherrlichen Befugnissen mit Recht gezählt und in dessen Gemässheit wirklich erhoben werde« fortbestehen, aber nicht erhöht werden dürfen. — Ein Land-

[1]) Der Inhalt des Gesetzes ist bereits einmal von mir mitgeteilt: Zeitschr. f. d. Gesch. d. J. in Dtschl. V, 287 ff., darf aber hier nicht fehlen, weil sonst die folgenden Verhandlungen unverständlich wären.

rabbiner hat die kirchlichen Verrichtungen zu besorgen, Geburts-, Heirats- und Sterbelisten zu führen, Aufsicht über Schulen und Stiftungen zu üben; daher hat er in der dazu eingesetzten Commission eine beratende Stimme. Sein Gehalt wird von den Gemeinden aufgebracht; seine Ernennung erfolgt von der. Landesdirektion auf Vorschlag der Gemeinden. Der jüdische Gottesdienst darf nur in deutscher Sprache abgehalten; der Unterricht in den Schulen nur in dieser Sprache erteilt werden. Wo keine jüdischen Schulen bestehen, besuchen die jüdischen Kinder die Ortsschulen. Der. Besuch der Gymnasien und der Landesuniversität ist ihnen gleichfalls gestattet; sie haben Anrecht auf Stipendien und Unterstützungen. Überall haben die Vorgesetzten darauf zu sehen, »dass von beiden Seiten Äusserungen liebloser Gesinnung unterbleiben«.

Die Gemeinden wählen sich ihre Vorsteher. Diese entwerfen in Gemeinschaft mit dem Rabbiner die Gemeindeordnung. Die Gemeinden haben die Kosten für Cultus, Schule, Armenversorgung allein aufzubringen. Gerichtsbarkeit steht ihnen nicht zu; nur der Rabbiner hat eine gewisse Kirchen- und Schul-Disziplin.

Die Juden müssen Familiennamen annehmen. Widmen sich mehrere Söhne eines Vaters dem Handelsstand, so darf nur einer derselben heiraten, die ein anderes Gewerbe Ergreifenden unterliegen dieser Beschränkung nicht. Trauungen darf der Rabbiner nur vornehmen nach erstatteter Anzeige an die Ortsobrigkeit. Ehen zwischen Juden und Christen sind gestattet[1]), mit der Bedingung, dass die in solchen Ehen erzeugten Kinder in der christlichen Religion erzogen werden.

Arme Juden dürfen nicht aufgenommen werden, ausgenommen Fremde, die zu Rabbinern erwählt werden, oder auswärtige Jüdinnen, die sich mit eingebürgerten Ju-

[1]) Gegen diese Bestimmung richtete sich eine bekannte heftige Äusserung Goethes.

den verheiraten. Fremde mit richtigen Pässen versehene Juden geniessen Anrecht auf Staatsschutz.

Die Juden dürfen alle Gewerbe ergreifen, mit Ausnahme der Bierbrauerei, Metzgerei, Bäckerei, Schank- und Gastwirtschaft. Sie dürfen alle Handwerke erlernen und ordnungsmässig erworbene Meisterrechte als Meister ausüben. An Sonntagen Handel zu treiben ist verboten. Urkunden in Prozessen der Juden dürfen nur in deutscher Sprache mit deutschen Schriftzeichen geschrieben sein. Den Wert des von einem Juden gegen einen Christen abgegebenen Zeugnisses hat der Richter nach den vorliegenden Umständen zu ermessen. Ein voller Beweis durch einen jüdischen Zeugen ist nur dann als erbracht anzunehmen, »wenn die Glaubwürdigkeit des Zeugenrechtes durch die bekannte, achtbare Persönlichkeit des Zeugen selbst, durch den inneren Gehalt der Aussage und durch die erörterten Gründe der Wissenschaft erhöht wird«. Der Judeneid wird nicht aufgehoben, aber gemildert. Der Eid findet in der Synagoge statt. Eine Ermahnung des Rabbiners geht voran »der Schwörende legt die Hand auf die Torarolle und spricht: »Ich schwöre bei Adonai, dem Gott Israels, dass . . .« und schliesst: »Wenn ich falsch schwöre, so sollen alle Verwünschungen, Strafen, die in dem göttlichen Gesetzbuche dem Sünder angedroht werden, über mein Haupt kommen, dagegen aber wenn ich der Wahrheit gemäss schwöre, alle Segnungen, die dort den Frommen verheissen sind, an mir erfüllt werden.«

Alle dem nun gegebenen Gesetze entgegenstehenden Bestimmungen werden aufgehoben, unter anderen auch das für die ehemals preussischen Ortschaften geltende Edict vom 11. März 1812. Das Gesetz, heisst es am Schluss, werde publicirt »in der sicheren Erwartung, dass unsere christlichen Untertanen sich hiebei der Vorschriften ihrer zur Duldung und Liebe auffordernden Religion erinnern, dass unsere den jüdischen

Glauben bekennenden Untertanen selbst und zunächst die gebildeteren unter ihnen sich mit allem Eifer befleissigen werden, durch strenge Gesetzlichkeit und Rechtlichkeit, überhaupt durch Beispiel auf ihre Glaubensgenossen wohltätig einzuwirken und somit Unsere fernere Gnade zu verdienen.«

Bei einem derartigen Gesetze interessiert den Historiker fast noch mehr als das Gesetz selbst die Art und Weise, wie es zustande kam. Aus den oben erwähnten Landtagsverhandlungen kann man sich ein Bild von den Beratungen und Beschlüssen der Versammlung machen; eine Hinweisung auf die dort geäusserten Anschauungen ist ungemein lehrreich, selbst für unsere Zeit. In der ersten Sitzung vom 12. April suchte der Referent die Gegenstände des Gesetzes auf 15 verschiedene Punkte zurückzuführen: Gerichtsstand, Militärpflicht, Handelsverkehr, Eid, Abgaben usw. Ein Mitglied, von dem gleich ausführlicher die Rede sein soll, Professor Luden, formulierte dagegen folgende 3 Fragen und bat, dass diese debattiert und darüber Beschluss gefasst werden möge:

1. soll eine Verbesserung der Verhältnisse israelitischer Glaubensgenossen eintreten?

2. Sollen sie mit Uebernahme aller Bürgerpflichten auch alle Bürgerrechte erlangen? Und falls diese Frage verneint würde.

3. Welche Rechte sollen ihnen eingeräumt werden?

Man sieht, Luden wünschte eine allgemeine Judendebatte; die Mehrheit dagegen verfügte gleich eine Besprechung der Spezialfragen, d. h. der einzelnen in dem Gesetze berührten Punkte. Daher wurde gleich in der Sitzung vom 14. April die Frage behandelt, ob die oben erwähnten Förmlichkeiten bei den Verträgen zwischen Juden und Christen abzuschaffen seien. Ueber diese Frage wurde hin- und hergeredet. Da stand plötzlich ein Redner auf, der trotz seines durchgefallenen Antrags von

der Spezial- auf eine allgemeine Debatte überging und den erstaunten Mitgliedern des Landtags Ansichten zu hören gab, wie sie wohl noch nie gehört hatten. Das war Heinrich Luden. Der Name dieses trefflichen Mannes ist den Goethefreunden wohl bekannt, denn von ihm rühren sehr merkwürdige und schöne Mitteilungen über Gespräche her, die er mit Goethe geführt; der Historiker kennt, freilich heute nur dem Namen nach, Ludens zahlreiche geschichtliche Werke, besonders seine 12 bändige »Geschichte des teutschen Volkes«, die nur bis zum Jahre 1257 geht. Luden war ein ausserordentlich freisinniger Mann, der insbesondere in der von ihm 1814 bis 1818 herausgegebenen Zeitschrift »Nemesis« seinen Unabhängigkeitssinn gegen Franzosen, Russen und deutsche Reaktion glänzend betätigte. Geboren 1780, gestorben 1847 lebte Luden von 1806 an als akademischer Lehrer in Jena und entfaltete bis fast zu seinem Tode eine grosse Lehrtätigkeit. In der Geschichte der Juden war sein Name bisher nicht genannt worden. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, dass Luden 1823—32 als Vertreter der Universität Jena im Weimarischen Landtage sass. Wie man aus den Protokollen ersieht, beteiligte er sich überhaupt ziemlich lebhaft an den Verhandlungen, namentlich wenn sie staatsrechtliche und allgemeine politische Fragen betrafen. In der Judenfrage äusserte er sich folgendermassen:

»Ihn treibe das Gewissen in seiner Brust, ihn treibe die Menschlichkeit, der nichts Menschliches fremd sey, die Gerechtigkeit, die wir allen schuldig wären, und die Religion Jesu Christi, die ihn Liebe und Erbarmung lehre. Er werde nicht ruhig sterben können, wenn er sich sagen müsste, dass er zur Misshandlung seiner Mitmenschen, zur Kränkung menschlicher Gefühle, zur Unterdrückung unterdrückter menschlicher Wesen mitgewirkt hätte. Es sey die delikateste Sache, die im Landtage verhandelt werde, und wenn man hier oder dort die Steuersache für wichtiger

halten sollte, so sey es diese, bey welcher der Landtag seine Gesinnungen am Besten bewähren könne. In vielen Ländern sey dieselbe in neuerer Zeit verhandelt. Man werde auf uns achten, wie der Landtag entscheide, und dessen Ehre werde grösser sein, wenn er zuviel Vertrauen habe, als wenn er zu misstrauisch sey, und dadurch Gelegenheit zum Misstrauen gebe. Auch habe der Landtag wohl zu bedenken, dass er nicht als Richter, der über einen einzelnen Fall nach bestehenden Gesetzen entscheiden sollte, sondern als Gesetzgeber hier stehe. Der Landtag gebe seine Bestimmungen, nachdem sie die landesherrliche Sanktion erhalten, in die Welt hinein, damit sie auf Fälle angewendet werden sollten, die er, der Landtag, nicht übersehen könne, und die Anwendung bleibe Männern überlassen, die dem Landtag unbekannt seien. Endlich sei zu beachten, dass es hier viel weniger darauf ankomme, was der Landtag den Israeliten schuldig sey, als darauf, was er sich selbst schuldig sey, — einer Versammlung christlicher Männer, welche in Verbindung mit der Regierung die Gewalt in den Händen habe, das Schicksal von Tausenden ihrer Mitmenschen zu bestimmen, vielleicht das Wohl derselben für Zeit und Ewigkeit.

»Nach diesen Bemerkungen wolle er nun Alles, was gegen die Juden gesagt werden könne, zwar für sich nicht als wahr annehmen, aber als wahr voraussetzen. Er wolle setzen, dass sie — von den Ausnahmen hinweg gesehen — in der Masse verdorben wären und verderblich für ihre Mitmenschen, die Christen; er wolle setzen, dass sie feig wären und niederträchtig, schmutzig und tückisch, Nichts sinnend als Schacherei, Krämerei, Wucher und Betrug. Aber er frage: wodurch die Juden so schlecht geworden, als sie sein sollen oder wären?

»Vom Mutterleibe komme das Judenkind wie das Christenkind nackt und unschuldig. Es sey gotteslästerlich, dem Judenkind eine angeborne Schlechtigkeit zuzuschreiben.

In der Natur des jüdischen Menschen könne mithin der Grund jener Schlechtigkeit nicht liegen. Er müsse also liegen in ihren gesellschaftlichen Verhältnissen, und zwar entweder in ihren gesellschaftlichen Verhältnissen untereinander, oder in ihren Verhältnissen zu den Christen.

»Sehe man auf die Geschichte der Juden, so ergebe sich bald, dass der Grund nicht in ihnen selbst oder, wie man zu sagen pflege, in dem Volke liege, sondern dass er lediglich liege in den Verhältnissen, in welche sie durch die Christen hineingebracht seyen.

»Unter wunderbaren Umständen wären sie aus einem Stamme zu einem Volke erwachsen. Das Volk sey geworden und habe bestanden unter den schwierigsten Verhältnissen. Unter denselben hätten sich allerdings bey ihnen Eigentümlichkeiten entwickelt, in welchen sie andern Völkern sehr schroff entgegengestanden. Aber es habe sich auch eine Erhabenheit der Ansichten und Gesinnungen entwickelt, die kaum ihres gleichen finde, eine Tapferkeit, eine Tugend, eine Grösse und ein Heldentum, mit welchem sie vor Niemand zurückzutreten nötig hätten. Ein Volk von Krämern, Schacherern und Wucherern wären sie nicht gewesen; sie hätten Ackerbau und Viehzucht getrieben, und das arme Palästina wäre durch ihren Fleiss auf eine Art angebaut worden, die man kaum begreifen könne.

»Zugleich hätten sich unter ihnen so viele erhabene Grundsätze ausgebildet und eine so hohe Religiosität wie bei keinem Volke des Altertums; darum hätten sie auch tiefer auf die Welt eingewirkt, als irgend ein anderes Volk. Selbst der, von welchem wir das Heil der Welt ableiten, sey aus ihrer Mitte hervorgegangen. Und er stehe nicht allein. Eine Reihe von grossen Männern sey ihm vorausgegangen. Und Er habe zurückgewiesen auf diese Männer, zurück auf Moses und die Propheten, und darum wären die heiligen Bücher der Juden auch noch heilige Bücher für uns. Durch ein schreckliches Unglück aber wären die

Juden vertrieben worden aus ihrer Heimat, fern von den Wundern ihres Gottes hätten sie zerstreut unter den Völkern der Erde gelebt. Seit dieser Zeit hätten sie meistens nur Schmach und Jammer erduldet und immer sei ihr Zustand unsicher gewesen und ungewiss.

»Im Mittelalter wären dennoch grosse Gelehrte aus ihnen hervorgegangen, und als die gesellschaftlichen Verhälinisse fast überall aufgelöst zu seyn geschienen, da hätten sie durch ihren Handel die Länder in Verbindung gesetzt und wohltätig auf die Welt gewirkt. Aber zugleich hätten sie die grässlichsten und schauderhaftesten Verfolgungen erduldet, und unter Blut und Jammer sei ihre Zeit verlaufen. Ihr Reichtum habe die Raublust gelockt, und der Wahn, das Blut des Heilands über sie zu bringen, und an ihnen zu rächen, das menschliche Gefühl betäubt. Und wenn in neuern Zeiten auch die schändlichsten Misshandlungen nachgelassen hätten, so hätten doch Spott und Hohn, Neckerei und Verachtung niemals gefehlt.

»In der That, wer dieses Alles überdenke, der werde sich nicht wundern, dass der Jude dem Christen feindselig gegenüber stehe, dass er ihn zu hintergehen, zu überlisten, zu betrügen suche, und sich auf diese Weise zu rächen strebe, auf welche er sich allein rächen könne. Geld und Gewinn müsse ihm alles sein, weil man nichts an ihm beachte, als Geld und Gewinn.

»Die Koptischen Christen in Ägypten, die Armenischen Christen, selbst die Griechen möchten beweisen, dass die Religion nicht schütze, und dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hätten.

»Dagegen könne auch der Jude' in andern Ländern, in England, in Amerika, in Frankreich zeigen, wie weit und wie schnell er gebessert werden möge. In ganz Frankreich genössen sie volle Freiheit des Bürgerrechts, nur hinsichtlich der Israeliten im Elsass habe man sich zu Rückschritten aus dem Grunde genötigt gesehen, weil sie

den deutschen Israeliten näher wohnten und ihnen ähnlicher wären.

»Vor etwa einem Jahre wäre in der französischen Deputirtenkammer laut behauptet worden: Seit die Juden das volle Bürgerrecht erhalten hätten, gebe es keine Bürgerkrone, welche nicht von irgend einem Juden wäre gewonnen worden.

»So viel sei gewiss: Wir hätten die Juden unter uns, sie gehörten zu unserer bürgerlichen Gesellschaft, denn sie hätten keinen andern Heerd und keine andere Heymat.

»Das Verhältniss, in welchem sie zu den Christen ständen, sei unglückselig. Wodurch es so jammervoll geworden sei, ob durch die Schuld der Juden, oder durch die Schuld der Christen, das sey zum allerwenigsten ungewiss.

»Je grösser und allgemeiner aber die Klagen über dieses Verhältniss wären, desto dringender sey es, dasselbe zu ändern und zu bessern. Und da der Landtag in Verbindung mit der Regierung die Gewalt habe, so sei es seine Schuldigkeit zu bessern. Also sey er der Meinung, dass im Allgemeinen der Satz anerkannt und ausgesprochen werde: »Gleiche Erfüllung der Bürgerpflichten gewähre gleichen Genuss der Bürgerrechte«; dass es anerkannt und ausgesprochen werde: Der Jude, der Nichts wider sich hat, als den Umstand, dass er Jude ist, soll von diesem Bürgerrechte nicht ausgeschlossen sein.

»Nur gegen diejenigen Juden seien Vorsichtsmassregeln zu ergreifen, welche jene Bürgerpflichten nicht erfüllen könnten, oder nicht erfüllen wollten. Und er könne nicht umhin, noch einmal zu wiederholen: Es scheine ihm eine Religions- und Gewissenssache.«

Diese Rede musste hier wörtlich, d. h. in der indirekten Form, in der sie von den »Verhandlungen« wiedergegeben wird, mitgeteilt werden. Mit dieser Rede

wurde nun die Debatte keineswegs beendet, sondern ging erst recht an. Einer der Redner, Pfefferkorn, zeigte sich ganz ähnlich seinem Namensvetter vor 300 Jahren, als grimmen Judenfeind. Er setzte auseinander: 1. die jüdischen Religionsgrundsätze widerstritten der Moral, die Juden hielten es für erlaubt, die Christen zu betrügen und widerstrebten dem Ackerbau. 2. Ihre vielen Feiertage machten sie zu ernster Arbeit unfähig und zwängen sie, in den wenigen übrig bleibenden Tagen unredlichen Gewinn zu erstreben. 3. Ihr Glaube an den Messias und an die Begründung eines Judenreichs machten sie unfähig dazu, wirkliche Staatsbürger zu werden. Daher plaidierte er für Beibehaltung der bisherigen Beschränkungen, ferner für Verbot des Hausierens, für Beschränkung der Bevölkerungszahl, so dass nur einem Sohn das Heiraten gestattet werde usw. Die Verhandlung über die einzelnen Paragraphen des Gesetzentwurfes verlieren sich sehr ins Kleinliche und können hier nicht alle berührt werden. Besondere Verhandlungen entstanden über den Gerichtsstand, über die Ehe zwischen Juden und Christen, über die Aufnahme einzelner hervorragender Juden und über die Zulassung der Israeliten im allgemeinen in den verschiedenen Bezirken des Landes. Am 15. April wurde die Depatte fortgesetzt. Sie drehte sich um Familiennamen, Leibzoll, Schutzgeld. Auch an diesem Tage hatte Luden Gelegenheit, ein kräftig Wörtlein zu sagen. Ein Redner hatte gefragt, wie es denn eigentlich mit der Vorschrift stehe, dass die Juden die Christen betrügen könnten, worauf Luden kategorisch erklärte: »Ein solches Gesetz oder religiöser Grundsatz besteht nicht«. Die ferneren Debatten, an denen er sich übrigens nicht beteiligte, drehten sich um Gestattung des Metzgergewerbes, das den Juden nicht bewilligt wurde.

Im Verlaufe der Debatte am 16. trat in dem Abgeordneten Schortmann ein fernerer entschiedener Judenfeind

auf. Er redete dem Aufgehen der Juden in das Christentum das Wort und erwartete davon ein günstiges Zusammenleben der ehemals Getrennten. Recht bemerkenswert sind die Debatten über Einführung der deutschen Sprache in Gottesdienst und Schule; diese Einführung wurde als Wunsch, nicht aber als gesetzliche Bestimmung ausgesprochen, über Erwerbung von Grundstücken, die im allgemeinen nicht gestattet, nur für einige Landesteile gewährt wurde; über Heiraten, die für alle Söhne erlaubt wurde, sofern die jüngeren die ausdrückliche Bedingung eingingen, sich vom Handel abzuwenden, ihre Verpflichtung zum Kriegsdienste, die mit überwältigender Majorität angenommen wurde. In einer neuen Beratung (zweite Lesung) am 14. Mai gab es nur eine Debatte über den Judeneid, in welcher die Ansicht durchdrang, dass der Eid eines Juden nur dann giltig sein solle, wenn er durch das Zeugnis eines Christen unterstützt würde. Da die letztere Ansicht vom Ministerium nicht geteilt wurde, so wurde von diesem die Sache am 21. den Ständen zur erneuten Verhandlung übergeben, wobei »der getreue Landtag« sich der Ansicht des Ministeriums fügte.

Das Gesetz wurde am 23. Juni publiziert. Als es drei Jahre lang in Kraft gewesen war, 1826, richteten die Judengemeinden zu Lengsfeld, Gehaus, Völkershausen, Geisa und Aschenhausen und die Handelsjuden zu Lengsfeld Bittschriften an die Regierung um Aenderung einiger Bestimmungen in der neuen Judenordnung. Diese Bittschriften wurden vom Landtag dem zweiten Ausschuss zur Gesetzprüfung überwiesen und kamen dann zur öffentlichen Beratung am 2. Mai. Man hatte gegen § 6, dass beim Gottesdienst und im Unterricht nur die deutsche Sprache gebraucht werden solle, eingewendet, der Gottesdiest sei bisher immer »seit mehr als 1000 Jahren« in hebräischer Sprache gehalten worden, alle Rabbiner seien einverstanden, dass nur in hebräischer Sprache gebetet werden dürfe, »es zu ver-

bieten, wäre ein drückender Glaubens- und Gewissenszwang, wodurch der Staat nichts gewinne, aber ihnen, den Juden, viel raube«. In der Diskussion wurde auf der einen Seite betont, der § bezwecke eine grössere Annäherung zwischen Juden und Christen; auf der andern wurde geltend gemacht, dass dem Staate mehr daran liegen müsse, Juden im Lande zu haben, die ihrem jüdischen Glauben treu anhängen als solche, die am Ende gar keinen Glauben mehr haben.« Daraufhin wurde beschlossen, genau zu erwägen, was zum Gottesdienste notwendig sei und den Juden das Notwendige zu gestatten. Dagegen wurde die andere Forderung, die Aufnahme eines Juden an irgend einem Orte, von keiner andern Bedingung abhängig zu machen als die eines Christen abgelehnt. Andererseits wurde der Antrag gutgeheissen, dass die Beschränkung, nur ein handeltreibender Sohn dürfe heiraten, nur auf diejenigen Kinder anzuwenden sei, welche bei der Publikation des Gesetzes von 1823 noch nicht 18 Jahre alt gewesen seien. Andere Vorschläge unbedeutender Art wurden ohne Debatte abgelehnt.

Sieben Jahre nach diesen Veränderungen wurde an der Judenordnung weitergeflickt. Den Anlass dazu gab eine Petition der Bäcker- und Metzgerzünfte, die den Ausschluss der Juden von diesen Getrieben begehrten und wirklich durchsetzten[1]). Darüber, wie über die Entwickelung der Juden in dem Jahrzehnt nach Erlass der Judenordnung unterrichtet ein guter Artikel des trefflichen Mendel Hess[2]), der statt eines neuen Aktenauszuges hier mitgeteilt werden kann. Man sieht daraus, wie segensreich die neue Ordnung gewirkt hatte und vertieft sich gern in die gesunden

[1]) Danach musste die Gesetzesbestimmung von 1823 im Laufe der Jahre aufgehoben oder ausser Gebrauch gekommen sein.

[2]) Eisenacher Wochenblatt, Ende Februar 1833. Der Artikel ist völlig unbekannt. Das Blättchen hat sich im Weimarer Geheimen Haupt- und Staatsarchiv befunden und ist mir von dessen Direktor, dem Geh. Hofr. Burkhardt freundlichst zur Verfügung gestellt worden.

und freien Anschauungen des wackeren Mannes, der 1827 das Weimarische Landrabbinat übernahm, später in den inneren Bewegungen im Judentume eine hervorragende freilich nicht von allen gebilligte Rolle spielen sollte. Seine Zeitschrift, »Der Israelit des XIX. Jahrhunderts«, der die Anschauungen der äussersten Linken vertrat, und deren sich auch mein Vater gern bediente, erschien in den Jahren 1839—1848. Hess starb nach einer langen gesegneten Wirksamkeit im Jahre 1871.

Der Artikel von Hess, der am besten diese Mitteilung beschliesst, lautet folgendermassen:

Aus dem Grossherzogthum.

(Eingesandt).

Gestützt auf das Zeugniss der Grossherzogl. Behörden, dass die Juden des Grossherzogthums seit Erscheinung der Judenordnung in ihrer Bildung fortgeschritten seien, hat unsere weise Staatsregierung es auch als zweckmässig und billig angesehen, bei dem jetzt versammelten Landtage, sich dafür auszusprechen, dass ihren jüdischen Unterthanen mehrere bürgerliche Rechte, die ihnen bis jetzt entzogen waren, eingeräumt werden möchten. Da nun zu diesen auch die Aufhebung des bisherigen Verbotes, wonach sie einige Gewerbe, namentlich die Bäckerei und Metzgerei, gar nicht betreiben durften, gehörte, so unterliessen einige Metzger- und Bäcker-Zünfte, in der Furcht, es möchte ihnen hierdurch einiger Abbruch geschehen, nicht, hiergegen bei dem Landtage Vorstellungen zu erheben, und das Betreiben jener Gewerbe von Seiten der Juden als höchst nachtheilig zu schildern. Dem Landtage ward noch eine besondere Protestation übergeben, in der das Zeugniss, welches die Staatsregierung der fortgeschrittenen Bildung der Juden giebt und worauf sie den Antrag auf Verbesserung ihrer bürgerlichen Verhältnisse gründeten, als falsch erklärt, und hingegen behauptet wird, die Juden des Eisenachischen

Bezirkes seien noch eben so, wie sie vor Jahrhunderten gewesen, die Christen betrachteten sie als unrein, erleuchtete Rabbiner seien ihnen eben so verhasst, als deutsche Predigten, ja sie verliessen zum Theil die Synagoge während derselben und selbst die der Gesundheit nachtheiligen Gebräuche hätten nur durch Zwangsmittel abgeschafft werden können, bürgerliche Gewerbe würden nur von denen erlernt, die dadurch die Erlaubniss zur Verheiratung nach § 15 der Judenordnung erlangen wollten und selbst diese benutzten die Handwerks-Firma mehr zu Handelsgeschäften. — Demnach wäre selbst das, was von Seiten unserer erleuchteten Staatsregierung und der von ihr besonders niedergesetzten Commission für die Verbesserung des Cultus- und Schulwesens der Juden geschehen, so ganz ohne alle Früchte geblieben. Obgleich nun die übrigen höchst ungerechten und ungegründeten Beschuldigungen in jener Protestation (wie dieses der hochverehrte und edelgesinnte Herr Landmarschall unumwunden erklärte) schon das gehörige Licht auf die erwähnte Behauptungen werfen, so glaube ich doch, hiezu in meiner Stellung um so weniger schweigen zu dürfen, als dieses Schweigen vielleicht für ein Zugeständniss von meiner Seite gehalten werden könnte.

»Fasst man nämlich den Zweck, welchen unsere weise Staatsregierung bei Herausgabe der Judenordnung von 1823 hatte, richtig auf, so ist dieser kein anderer, als die Juden des Grossherzogthums allmählich mit andern bürgerlichen Gewerben als dem Handel, zu befreunden, sowie auch durch eine zweckmässige Gestaltung ihres Gottesdienstes und Unterrichtswesens, unter den Erwachsenen einen besseren Geist zu erwecken, besonders aber die Jugend zu vernünftigeren Begriffen heranzubilden. Zur Zeit, wo die Judenordnung erschien, war kaum ein einziger jüdischer Handwerker vorhanden. Alles hatte sich dem Handel gewidmet und musste sich demselben widmen, da ihnen jedes

andere Gewerbe untersagt war. Der Gottesdienst hatte noch ganz seine alte Gestalt und in demselben verwaiseten Zustande befanden sich auch die jüdischen Schulen. Dieses konnte aber auch nicht anders sein, da der Staat sich bis dahin gar nicht um den Gottesdienst und das Erziehungswesen der Juden bekümmert hatte.

»Vergleicht man nun diesen Zustand mit dem jetzigen, so wird man wohl zugeben müssen, dass es sich hierin bedeutend gebessert hat, und dass die Juden keineswegs die Beschuldigungen verdienen, welche ihnen auf eine so schnöde Weise gemacht worden sind. Bereits sind mehrere jüdische Handwerker im Eisenacher Kreise, und dass diese nur solche wären, welche die Erlaubniss zur Verheiratung bezwecken wollten, ist eben so unwahr, als dass sie die Handwerks-Firma zum Handelsgeschäfte benutzen. Besteht ja sogar seit dem Jahre 1825 eine besondere von der israelitischen Gemeinde errichtete Casse zur Unterstützung israelit. Handwerker, durch welche schon mancher arme Jüngling in den Stand gesetzt worden ist, ein ehrbahres Handwerk zu erlernen. Bei dem jüdischen Gottesdienst sind schon von meinem seel. Vater und Vorgänger mancherlei Missbräuche abgeschafft worden, und obgleich die von mir gehaltenen deutschen Predigten anfangs nur Wenigen zusagten, (was in der katholischen Kirche, wenn dort die Messe in deutscher Sprache gelesen werden sollte, wohl eben so gehen würde) so hat doch die Liebe hiefür dergestalt zugenommen, dass jetzt der allergrösste Theil sie mit Aufmerksamkeit und Andacht anhört. Vergangenen Sommer fanden zum erstenmale Confirmationen in deutscher Sprache, verbunden mit einer öffentlichen Prüfung der Confirmirten nach Anleitung des im aufgeklärten Geiste verfassten Johlsonischen Religionsbuches in den Synagogen des Eisenach-Kreises statt. In anderen Gemeinden hätte eine solche neue Einrichtung gewiss Widerstand gefunden, von den

Juden des Eis. Bezirkes hingegen ward sie mit allgemeinem Beifall aufgenommem. Dasselbe war bei den in deutscher Sprache gehaltenen Catechesationen der Fall, mit welchen ebenfalls verwichenen Sommer der Anfang gemacht ward. Die jüdischen Schulen haben, durch die Fürsorge unserer weisen Staatsbehörde, sowie durch die Umsicht und Thätigkeit der niedergesetzt gewesenen Juden-Cultus-Kommission, eine ganz andere Gestalt gewonnen. Ein methodischer Unterrichtsplan ist bei uns eingeführt, der Talmud mit den in seinem Geiste verfassten Religionsschriften verbannt, und die israelit. Jugend wird nicht nur in allen zum bürgerlichen Leben nothwendigen Elementarkenntnissen unterwiesen, sondern erhält zugleich einen vernünftigen und zeitgemässen Religionsunterricht. (Und in diese Schule schicken die Juden ihre Kinder gern und fleissig). Diese Verbesserung des jüdischen Unterrichtswesens hatte dann zur Folge, dass die jüdische Jugend, gleich der christlichen, nicht nur mit Kenntnissen bekannt geworden, von denen sie früher keine Ahnung hatte, sondern sie ist dadurch zugleich zu besseren Religionsbegriffen gelangt, was selbst christliche Gelehrte und Laien die den Prüfungen in den jüdischen Schulen, sowie den Confirmationen und Catechesationen in der Synagoge beigewohnt, gern zugestanden. Aus allen diesen möchte zur Genüge hervorgehen, dass die von der Judenordnung beabsichtigte Erziehung der Israeliten zu andern bürgerlichen Gewerben, als dem Handel, schon jetzt zum Theil gelungen, dass die jüdische Jugend eine ganz andere Bildung gewonnen und dass auch unter den Erwachsenen die Empfänglichkeit und der Sinn für das Bessere hervorgerufen worden ist. Und wer die menschliche Seele nur einigermassen kennen gelernt, und da weiss, wie im physischen, also auch im geistigen und sittlichen Leben,

alle Veränderungen nur allmählich geschehen, und wie schwer es dem Menschen hält, sich von den angeerbten Vorurtheilen und vieljährigen Gewohnheiten loszusagen, der wird die Fortschritte, welche die Eisenachischen Juden seit Erscheinung der Judenordnung, also in einem Zeitraume von kaum zehn Jahren, gemacht, gewiss nicht unbedeutend finden, und weit entfernt sein zu verlangen, dass sie schon jetzt, nachdem sie Jahrhunderte gesetzlich auf den Handel beschränkt waren, und eine natürliche Neigung zu demselben gewinnen mussten, auf einmal sich von demselben entfernen; schon jetzt ihren ganzen Gottesdienst reformieren (zur Ausführung der von meinem Vorgänger und mir vorgeschlagenen Verbesserungen werden sie grösstentheils gern bereitwillig sein), schon jetzt ihre Religionsbegriffe ganz aufgeben und verbotene Speisen mit ihrem christlichen Mitbruder geniessen sollen. Denn, dass sie die Person derselben nur für unrein halten, ist zwar ein alter, aber darum keineswegs begründeter Vorwurf. Die nach ihren Religionsgesetzen erlaubten Speisen essen sie ja mit dem Christen und der unerlaubten enthalten sie sich auch am Tische ihres andersdenkenden Glaubensbruders.

Sehr zu beklagen ist es daher, dass unsere hochverehrliche Ständeversammlung sich durch die Eingaben einiger Zünfte, deren Blick selten über ihr öfters missverstandenes Privatinteresse hinausreicht, hat abhalten lassen, auf die von unserer eben so gerechten als weisen Staatsregierung vorgeschlagenen bürgerlichen Verbesserungen der jüdischen Unterthanen einzugehen, und namentlich die Aufhebung jenes Verbotes, wornach ihnen sogar die Betreibung mehrerer bürgerlicher Gewerbe untersagt ist, (ein Beispiel, das sich mit Ausnahme des Königreichs Sachsen, wohl in keinem andern deutschen Staate mehr findet, ohne dass deshalb gegründete Beschwerden vernommen worden wären) auszusprechen. Denn gewiss

ist es, so lange der Staat seine jüdischen Unterthanen stiefmütterlich behandelt, so lange er sie durch gesetzliche Beschränkungen in den Augen der übrigen Unterthanen herabsetzt, ja ihnen sogar die Betreibung der Handwerke durch das Verbot der bessern und weniger übersetzten erschwert; so lange wird und muss in dem gewöhnlichen Juden das Streben nach wahrer Ehre niedergedrückt, die Annäherung zu ihren christlichen Mitbürgern und Erziehung zu den bürgerlichen Gewerben erschwert, und selbst der auf die religiössittliche Veredlung der jüdischen Unterthanen gerichtete Zweck der Judenordnung nur unvolkommen erreicht werden.

St. Lengsfeld, im Februar 1833.

Dr. M. Hess.
Grossherzogl. Sächs. Landrabbiner.

Die Familie Aboab.

Von **Leopold Löwenstein** in Mosbach.

Unter den jüdischen Gelehrtenfamilien, die in Spanien, Portugal, Holland und Italien weitverzweigt waren und mancherlei Helden der Wissenschaft aufzuweisen haben, verdient jene der Aboab[1]) besondere Aufmerksamkeit. Es ist nicht so leicht, die verschiedenen Stämme aus einander zu halten und auf ihren Ursprung zurückzuführen. Der Umstand, dass mehrere Träger dieses Familiennamens gleiche Vornamen haben, erschwert die Untersuchung. Ich will es versuchen, in vorliegender Arbeit dasjenige zusammenzustellen, was mir durch bisherige Forschungen und durch die einschlägige Literatur bekannt geworden ist.

Am häufigsten begegnet uns der Name Isaak A. und zwar zunächst in dem Verfasser des bekannten Werkes מנורת המאור (Leuchter des Lichts), den wir als Isaak Aboab I. bezeichnen wollen. Er lebte etwa 1320 in Toledo[2]), wo er wahrscheinlich auch das genannte Buch schrieb, das er, wie er sich selbst ausdrückt, zu dem Zweck verfasste, damit es zur öffentlichen Belehrung benützt und moralische Lebensanschauung daraus gewonnen werde. Das Buch, zu dessen Abfassung Isaak A. sich zunächst durch die Vernachlässigung der haggadischen Stellen des Talmud veranlasst sah, besteht aus einer Zusammenstellung fast sämtlicher[3]) Haggadas aus Talmud und Midrasch mit

[1]) Dieser wahrscheinlich dem arabischen ابرهب entsprechende Name müsste eigentlich Abuhabb geschrieben werden. Indess schreibt Immanuel A. (s. u.) selbst Aboab und scheint somit die Etymologie des Namens verwischt worden zu sein.

[2]) Vgl. Zunz, Ritus, S. 204 ff.

[3]) Wie Verf. am Schluss sagt, hat er nur solche Haggadas weggelassen, die ihm der Tendenz des Buches unangemessen schienen,

kurzen Erläuterungen. Es zerfällt in sieben Lichter (נרות), deren jedes in Hauptstücke (כללים), diese in Abteilungen (חלקים) und diese wieder in Kapitel (פרקים) eingeteilt sind; letzterer sind im ganzen 338. Das erste Licht behandelt die Vermeidung des Überflusses, das zweite die Vermeidung unziemlicher Reden, das dritte die Erfüllung der Gebote, das vierte das Gesetzesstudium, das fünfte die Busse, das sechste den Frieden und die Liebe, das siebente die Bescheidenheit. Von der ausserordentlichen Verbreitung, die das Werk erfuhr, zeugen die vielen Ausgaben, die davon erschienen sind, davon drei in Venedig, in den Jahren 1544 (bei Corn. Adelkind pp. 132), 1595 (bei Joh. de Gara pp. 116), 1623 (bei Bragadini; in dieser und den späteren sind die antichristlichen Stellen ausgelassen). Ferner seien von den vielen späteren Ausgaben hier erwähnt: Constant. 1514 (bei Astruc de Toulon pp. 164), Mantua 1563 (mit Erklärung schwieriger Stellen), Frankfurt a. M. 1687, Amsterdam 1700 mit dem Kommentar נפש יהודה von Mose Frankfurt (nur diese und die Krotoschiner Ausgabe sind 8°, die andern alle in fol.); mit einer jüdisch-deutschen Übersetzung von demselben, Amsterdam 1722; Frankfurt a. M. 1728 mit dem Kommentar des Mose Frankfurt; Dyhernfurth 1798; mit deutscher Übersetzung auserlesener Stellen von Fürstenthal, Krotoschin 1845/48. Über zwei spanische Übersetzungen (Livorno 1657 und Amsterdam 1708, deren eine vom Verf. selbst sein soll) s. Wolf bibl. hebr. III, 1139. Eine Handschrift des Buches befindet sich in Oxford. Das Werk ist, wie kaum ein anderes, von Pentateuchübersetzungen abgesehen, in die jüdischen Volkskreise eingedrungen und besonders durch die jüdisch-deutsche Übersetzung ein Andachts- und Sittenbuch geworden, das in keiner Familie fehlen durfte. Hauptsächlich wurde es den Frauen empfohlen, wozu es sich durch die einfache Form der Darstellung und

die zu Missverständnissen Anlass geben könnten, oder die sich in Büchern befanden, die ihm fehlten, oder endlich die er vergessen hat.

die innige ungeschminkte Religiosität vorzüglich eignet. Dadurch, dass es eine systematische Zusammenstellung aller auf moralische und religiöse Belehrung hinzielenden Haggadas liefert, hat es einen Vorzug vor dem in Bezug auf den Talmud vollständigeren, aber lediglich der Ordnung des Talmud folgenden En Jacob[1]).

In der Vorrede zu מנורת המאור erwähnt der Verf. noch zwei von ihm geschriebene Werke, nämlich ארון העדות (Lade des Zeugnisses), eine Zusammenstellung aller Gebote, nach dem Dekalog geordnet, mit Stellennachweis aus dem Talmud, sowie einen Kommentar שלחן הפנים (Tisch der Schaubrote) über Gebete und Segenssprüche, in zwölf Abteilungen. Von diesen beiden Arbeiten ist nichts mehr vorhanden[2]).

Bedeutender an Ansehen und Gelehrsamkeit, als der Vorgenannte, ist Isaak Aboab II., der letzte Gaon von Kastilien, zu dessen Schülern und Freunden Don Isaak Abarbanel gehörte[3]). Er war ums Jahr 1433 geboren und besuchte die Talmudschule des Gaon R. Isaak Campanton[4]), dessen Amtsnachfolger er wurde. Einige Monate vor der Vertreibung der Juden aus Spanien erbat er für sich und 29 Glaubensgenossen vom König João II. in Portugal die Erlaubnis, in dessen Land sich niederlassen zu dürfen. Die

[1]) Dass Aboab an Nachmanides אגרת הקודש ein Plagiat begangen habe (vgl. מנורת המאור § 181—185), wird von Einigen behauptet, von Andern bestritten; vgl. Mtschr. III, 234; Brüll Jahrb. II, 166; Steinschneider, Hebr. Bibl. XVI, 89.

[2]) Über die Lehrmethode des Isaak Aboab I und seine philosophischen Anschauungen, vgl. הגרן von Horodetzky, III, 6 ff.

[3]) Vgl. Joseph Karo in seinem Kommentar zu Maimonides' Jad ha-chasaka, Kap. 3 der Hilchot Berachot: והעיד ז"ל שלשון זה נשאל בפומבי רבתי של חכמים ושל סופרים ובכללם הנשר הגדול מוהרר"י אברבנאל ז"ל בהיותו לומד בישיבת הרב הגדול מוהרר"י אבוהב ז"ל.

[4]) Isaak Campanton war der eigentliche Regenerator des Talmudstudiums auf spanischem Boden; vgl. Magazin XX, 160; der dort n. 4 gebrachte Auszug aus Kapsoli beweist zur Genüge, in welchem Ansehen bei seinen Zeitgenossen Campanton stand, den Grätz (Geschichte, VIII, 152) so geringschätzig behandelt.

Bitte wurde unter ziemlich günstigen Bedingungen gewährt und R. Isaak durfte noch ein halbes Jahr in Ruhe in Porto verbringen, bis er im Monat Adar 1493, sieben Monate nach der Vertreibung, aus dem Leben schied[1]). Sein Schüler Abraham Sacut, Verf. des Juchasin, hielt ihm eine Leichenrede über Exod. 23, 20. Isaak Aboab hinterliess eine beträchtliche Zahl von Jüngern, die sich bei allen Entscheidungen, die sie trafen, mit Vorliebe als »Schüler des R. Isaak Aboab« bezeichneten. Zu ihnen gehörten Joseph und Schemtob Usiel, Joseph Peso, Samuel Serralvo (sein Schwiegersohn), Jakob Berab u. a. (vgl. Immanuel Aboabs Nomologia p. 300). R. Isaak war, wie im RGA. Joseph Trani's II, 16 erzählt wird, einäugig. Als er einst mit zwei Freunden und einem jungen Schüler ausging, setzten sich die drei Gelehrten auf einen Stein, während der Schüler dem Gebrauche zufolge stehen blieb, und unterhielten sich mit witzigen Einfällen. Als nun der Schüler aufgefordert wurde, ebenfalls einen solchen mitzuteilen, erbat er sich zuvor die Erlaubnis, sich zu ihnen setzen zu dürfen, und als er diese erhielt, sagte er: »Auf einen Stein sieben Augen« (Zach. 3, 9). Dem treffenden Wortspiel zuliebe verzieh Isaak die Verletzung der Ehrfurcht.

Isaak Aboab II. verfasste in seiner Jugend das Buch נהר פישון (Strom Pischon), eine Erklärung schwieriger Stellen in Bibel und Talmud, die sein Sohn Jakob in Druck gab. Das seltene Werk, das 1538 in Konstantinopel bei Elieser Soncino gedruckt wurde, enthält am Schluss ein Nachwort des Sohnes Jakob und am Anfang ein Gedicht von Salomo b. Massaltob[2]) über den Wert des Buches.

Ferner schrieb Isaak Aboab einen Superkommentar zu Nachmanides' Pentateuchkommentar, mit diesem zusammen abgedruckt Venedig 1548, Krakau 1587, Wilhermsdorf 1713,

---

[1]) Vgl. הגרן III, 155, wo selbstverständlich רכ״ג Druckfehler und רנ״ג zu lesen ist.

[2]) Vgl. über ihn Cat. Bodl. Nr. 6955 und 9123; zum Namen Massaltob vgl. Zunz, Lit.-Gesch. 532 N. 1.

alle in Fol. (in der letzten Ausgabe sind die antichristlichen Stellen weggelassen); besonders erschienen in 4° auf pp. 102 ohne Ort und Jahreszahl in Konstant. 1525. Vom Verf. d. Sifte Jeschenim wird dieses Werk für einen Raschikommentar gehalten.

Isaak Aboab verfasste ferner Novellen zu den Trakt. Beza[1]), Jebamot, Gittin, Kidduschin[2]) und Baba mezia[3]), die Immanuel Aboab in seiner Nomologia (s. u.) erwähnt. Einen Kommentar des Isaak Aboab zum grössten Teil des Tur Orach Chajjim hatte R. Joseph Karo in Händen; er erwähnt ihn in der Vorrede zum Bet Joseph und zitiert ihn an verschiedenen Stellen dieses Werkes; auch Asulai hat diesen Kommentar handschriftlich gesehen. Der Kommentar zum Tur Jore Dea lag dem R. David Ibn Simra vor, wie in שורת הדב"ז, ed. Fürth, Nr. 590 berichtet wird; der zum Choschen Mischpat scheint den Worten des R. Joseph Ibn Leb in seinen RGA. I, Nr. 78 zu Grunde zu liegen. Auch Jakob, der Sohn Isaak Aboabs, erwähnt am Schluss des Nehar Pischon den Turimkommentar seines Vaters, dessen Superkommentar zu Raschis Pentateuchkommentar und sehr viele Rechtsbescheide[4]).

Isaak Aboab II, hinterliess ausser dem genannten Sohn Jakob, der beim Tode seines Vaters kaum das erste Jahr

---

[1]) Auszüge daraus mit Bemerkungen gab Jedidja Galante in der Ausgabe des RGA. von Mose Galante, Venedig 1608, p. 71—104.

[2]) Msc. Bodl. bei Neubauer Nr. 460; es ist weder von Isaak Aboab III verfasst (wie Wolf, Bibl. Hebr. III, p. 539 annimmt), noch von Isaak Aboab (wie im alten Katalog Oppenheimer von Isaak Seligmann Berend Salomon, Hamburg 1782, S. 7a, Zeile 32 v. o. zu lesen ist).

[3]) Das Msc. besass R. Bezalel Aschkenasi, da er es in seinen RGA. (Venedig 1595, p. 85) erwähnt und in שישה מקובצת zu Baba mezia daraus Mitteilungen macht.

[4]) Vgl, auch שבעה עינים von Jakob b. Jehuda aus London (Livorno 1745), worin zwei Gutachten von Isaak Aboab sich vorfinden, sowie RGA. des R. Mose von Trani (מב"ם) II Nr. 28. Mit seinem

zurückgelegt hatte, noch einen älteren Sohn Abraham. Dieser lebte unter dem Schutze des portugiesischen Königs in Porto und erzog in seinem Hause sein früh verwaistes Enkelkind Immanuel Aboab (geb. c. 1555), dessen Vater wahrscheinlich jener Isaak ist, der in der Nomologia p. 307 erwähnt wird. Als jedoch die Inquisition auch in Portugal ihre Fangarme ausstreckte, begab sich Immanuel nach Italien und fand nach vielfachen Wanderungen in Venedig im Hause von Verwandten freundliche Aufnahme. Hier hielt er 1603 vor dem Senat und dem Dogen Grimani eine mit vielem Beifall aufgenommene Rede über die Treue der Juden (Nomol. p. 290); seines Aufenthaltes in Reggio gedenkt er das. p. 310 und jenes in Pisa p. 203. Im Jahre 1607 hielt er einen Vortrag vor Horatio del Monte, dem General der Republik Venedig[1]). Von seinem talmudischen, kabbalistischen, linguistischen[2]), philosophischen[3]) und astronomischen[4]) Wissen zeugt das Werk Nomologia o discursos legales, das er zwischen den Jahren 1615 und 1625 in spanischer Sprache abfasste. Erst auf das Drängen seiner Freunde entschloss er sich, das Buch in die Öffentlichkeit zu geben. Es war ihm jedoch nicht beschieden, dieses zu erleben; er starb 1628; auf Kosten und durch die Fürsorge seiner Erben konnte im folgenden Jahre das wertvolle Buch in Amsterdam erscheinen.

Zeitgenossen Isaak de Leon wird Isaak Aboab auch im ס' חרדים von Elasar Askari (Venedig 1601) p. 22b erwähnt.

[1]) Eine Korrespondenz zwischen diesem und Immanuel ist Nomol. p. 143—157 abgedruckt.

[2]) Ausser hebr., span. und ital. schreibt er auch geläufig latein; des Griechischen gesteht er selbst (p. 241) unkundig zu sein.

[3]) Er erwähnt häufig Plato (p. 25), Aristoteles (p. 24, 25, 51; »el philosopho« p. 16), Philo (p. 13, 25, 26), Maimuni (p. 24, 72), Jeh. Abarbanel (p. 25, 72) u. s. w.

[4]) Er gibt eine Geschichte des Kalenders nach Firmicus, Macrobius, Sensorinus und Beda (p. 76—80), gedenkt J. Moletio: de correctione calend. (p. 88), der Ephemer. von Patavino und von Juan Stadio

Die Nomologia, mit welcher der Verf. bezweckte, die in Frage gestellte Echtheit des mündlichen Gesetzes zu erweisen[1]), zerfällt in zwei Bücher. Das erste spricht im allgemeinen über Notwendigkeit und Beschaffenheit des mündlichen Gesetzes, und zwar über Willensfreiheit, Offenbarung, Vollkommenheit des Gesetzes und Unvermögen der Menschen, es zu verstehen (c. 1—3); Notwendigkeit des mündlichen Gesetzes wegen scheinbarer Widersprüche im schriftlichen Gesetze; Lösung dieser Widersprüche; Unmöglichkeit der Befolgung vieler Vorschriften ohne Kenntnis des mündlichen Gesetzes (c. 4—15); alte und neue Chronologie und Beweise für die Richtigkeit der jüdischen Zeitrechnung (c. 16—21); die 13 Auslegungsregeln des R. Ismaël (c. 22—25). Das zweite Buch enthält die Geschichte des mündlichen Gesetzes von Mose bis zur neueren Zeit; wie Mose das Gesetz erhielt und lehrte (c. 1—2); Lagerordnung der Israeliten in der Wüste nach kabbalistischer Deutung (c. 3 u. 4); die obenerwähnte Korrespondenz mit Horatio del Monte über das Wesen der Engel (c. 5); Ansichten über Prophetie (c. 6—11); Kette der Überlieferung von Josua bis Esra; das hohe Synedrium und dessen Befugnisse (c. 12—17); Unechtheit des apokryphischen Briefes Jeremiä (c. 18); Übersetzungen und Ausgaben der Bibel (c. 19); Schicksale des Talmud und Zurückweisung von Anklagen gegen denselben (c. 20—23); Abriss der jüd. Literaturgeschichte bis auf Joseph Karo, meist nach Sefer ha-Kabbala und Juchasin (c. 24—28); Lösung noch einiger Zweifel gegen das mündliche Gesetz und eine Zeittabelle (c. 29 u. 30).

Das ganze Werk atmet einen tiefgläubigen Sinn und das innigste Mitgefühl für die in seiner Zeit noch nicht verschmerzten, kurz vorhergegangenen Leiden Israels. Schätz-

(p. 99); doch scheint er von dem kopernikanischen System nichts zu wissen (p. 10).

[1]) Vgl. Hirsch, Jeschurun IV, 566 ff.; V, 643 ff.

bar sind seine Notizen über die Schicksale der aus Spanien und Portugal vertriebenen Gelehrten (p. 291—296). Sein Werk wird rühmend erwähnt von Isaak Cardoso (s. Wolf I, p. 948), Samuel Jachja (s. Wolf III p. 1788), Samuel Aboab (RGA. Nr. 152), David Nieto (Matte Dan Anf.), Mose Chagis (Mischnat Chachamim Nr. 626) u. a.

Immanuel Aboab beabsichtigte auch, einen immerwährenden Kalender nebst einem geographischen Werke herauszugeben (p. 105): ebenso dachte er daran, sich nach Palästina zu begeben und daselbst ein Fortalitium vel propugnaculum veritatis (Verteidigung der Wahrheit) zu schreiben, in welchem er die Grundlosigkeit aller Angriffe gegen den Talmud und die Unwissenheit oder Bosheit der Angreifer beweisen wollte[1]) (p. 263). Bei Gelegenheit eines — erdichteten — Dialogs zwischen ihm und einem christlichen Geistlichen kommt er auf die Proselyten zu sprechen und sagt, wie er die Behauptung Philos (de caritate Ende), dass im allgemeinen die Proselyten den Abschaum der Glaubensgenossenschaft ausmachten und es durch ihr Leben bewiesen, durch eigene Erfahrung als wahr befunden habe, und dass er darüber ein besonderes Buch: »Herrschaft der Vernunft« schreiben möchte (p. 239). Ein zu früher Tod scheint alle diese Pläne vereitelt zu haben; auch ist zu bedauern, dass die Nomologia von Späteren so wenig beachtet wurde.

Nach Portugal führen auch die Spuren eines andern Isaak Aboab, der Isaak Aboab III., oder, nach dem

[1]) Eine interessante Probe gibt er p. 261. Der Karmelitermönch Thomas Bratiensis sagt in seinem Werke »De salute omnium gentium procuranda« (wo er übrigens alles, was er über den Talmud sagt, aus der Bibl. des Sixtus Senensis geschöpft) p. 199, der Talmud halte es für ein sehr wohlgefälliges Werk, wenn jemand seine Tochter oder seine Schwester heirate »Ordine 3, Tract. 1«, was auf ein Missverständnis der Stellen Jebam. 62b und Sanhedr. 76b beruht, wo es als verdienstlich bezeichnet wird, wenn man die Tochter der Schwester heiratet.

Namen seiner Mutter, zumeist Isaak Aboab da Fonseca[1]) genannt wird. Seine Biographie findet sich bei Henriques de Castro[2]) (S. 69) und neuerdings in der Zeitschrift Hagoren (III, 155). Er ist ein Nachkomme des oben genannten Isaak Aboab II. und wurde im Jahre 1605 in Castro-Dayro (Portugal) geboren. Sein Vater David verliess mit seiner Gattin Isabel da Fonseca, die bei der Geburt ihres einzigen Sohnes Isaak im 51. Lebensjahre stand, die portugiesische Heimat, um den Schrecken der Inquisition zu entgehen, und wandte sich, nach einem kurzen Aufenthalte in Spanien, nach Amsterdam. David starb bald darauf in der Vollkraft des Mannesalters und die Mutter brachte ihren siebenjährigen Sohn Isaak in das Lehrhaus des Isaak Usiel, wo er sich, in Gesellschaft des R. Menasse b. Israel, in jüdischem und profanem Wissen ausbildete. Seine Studien hatten einen glänzenden Erfolg, so dass er im Jahre 1626 als Einundzwanzigjähriger zum Chacham der Gemeinde Bet Israel ernannt wurde[3]). In dieser Eigenschaft war er Mitglied des Rabbinatskollegiums, dem ausser ihm Saul

[1]) Die Familie Fonseca blühte in Amsterdam und Hamburg. Abraham da Fonseca, Vrf. von עיני אברהם (Amsterdam 1627—1628 in der Druckerei des Daniel da Fonseca) wurde später Chacham der portugiesischen Gemeinde in Glückstadt und kam von da nach Hamburg, wo er als Chacham der Synagoge Keter Tora angestellt wurde und 1671 starb. Zu seinen Nachkommen zählten verschiedene Ärzte, die in Hamburg lebten und dort starben; vgl. Mtschr. 1868, S. 151; Grunwald, Portugiesengräber, S. 103 ff. 128. Auch in Surinam liessen sich Fonsecas nieder. Das erste in Amsterdam gedruckte hebräische Buch, Aldabis שבילי אמונה, ging 1627 auf Kosten von Abraham Kohen Henriques und Daniel da Fonseca aus des Letztern Druckerei hervor; die Korrektur wurde von Abraham da Fonseca besorgt; vgl. Steinschneider, Hebr. Bibl. II, 4; Cat. Bodl. 6288[2].

[2]) Auswahl von Grabsteinen auf dem Niederländisch-Portugiesich-Israelitischen Begräbnissplatze zu Ouderkerk an den Amstel. Leiden 1883.

[3]) Zu dem von Menasse b. Israel verfassten und 1628 herausgegebenen Buch פני רבה, einem Schlüssel zum Midrasch Rabba, schrieb Isaak Aboab eine Empfehlung.

Levi Morteira als Vorsitzender, sowie David Pardo und Menasse b. Israel angehörten. Auch hatte er den Unterricht in der hebräischen Sprache und in den Anfangsgründen des Talmud zu erteilen; er hielt Predigten und Vorträge die immer zahlreich besucht waren; sein Gehalt betrug 450 Gulden (vgl. de Castro l. c. S. 70). Im Jahre 1642 übersiedelte er nach Brasilien, das damals den Holländern gehörte, und wurde bei der jüdischen Gemeinde in Pernambuco als Chacham angestellt. Dort blieb er, bis um das Jahr 1645 zwischen Holland und Portugal heftige Kämpfe um den Besitz Brasiliens ausbrachen. Während dieses Krieges standen die jüdischen Einwohner in zahlreichen Haufen den jüdischen Schlachtreihen gegenüber und kämpften mit Treue und Ausdauer. Isaak Aboab stand ihnen mutig zur Seite, begeisterte sie durch seine Predigten und belebte ihre Hoffnung auf Rettung (vgl. de Castro das.). Allein die Portugiesen gingen siegreich aus dem Kampf hervor und Aboab musste wieder zum Wanderstab greifen, um nach Amsterdam, seinem früheren Wohnsitz, zurückzukehren (1646). Vorher legte er noch alle seine Erlebnisse während der Wechselfälle des Krieges in einem Werkchen nieder[1]).

[1]) Das Werkchen, das זכר עשיתי לנפלאות betitelt ist, wurde von Kayserling im Hagoren l. c. veröffentlicht (vgl. auch Graetz X 26). Es bildet übrigens nicht, wie man aus de Castro p. 74 schliessen könnte, eine besondere Handschrift, sondern die dort unter i k l genannten sind e i n e Handschrift im portugies. Bet ha-Midrasch Ez Chajjim in Amsterdam, von der mir Herr Seeligmann folgende Beschreibung gibt: Quarto Handschrift (Signum 2 F 32). Inhalt: 1. זכר עשיתי לנפלאות wie bei Kayserling im Hagoren Th. III, S. 157—170 (die שירים לחנוכת בה"כ stehen nicht in der Handschrift). Vor der וידוי ותפלה (Hagoren p. 161) ist ein kleines Gedicht von 8 Halbzeilen ausgelassen. Der Abruck ist auch an vielen Stellen fehlerhaft. Auf dem Titel des Msc. steht: נעתק בשנת התס"ח. Titel und 26 Seiten. — Dann folgt: 2. קינות ליום תשעה באב על חרבן בית מקדשנו תבנה ותכונן במהרה בימינו אכ"ר. Titel und durchfoliirt S. 29—55 (S. 56 unbeschrieben); es sind im ganzen 6 Kinot. 3. מלאכת הדקדוק בלשון צח ודרך קצרה אשר כמהו לא נהיתה מיום היות מדקדקים על הארץ חברו ונם יסדו החכם המקובל

In Amsterdam wurde er wieder als Chacham eingesetzt und wirkte als Rabbinatsassessor und Talmudlehrer segensreich für das Gedeihen und die friedliche Entwickelung der Gemeinde. Er war Mitglied des Gerichtshofs, das den Bann über Spinoza aussprach, wie er auch zehn Jahre später (1666) für Sabbatai Zwi eifrig Partei ergriff[1]). Im Jahre 1670 gab er die erste Anregung zum Bau der jetzigen grossen Synagoge, bei deren Einweihung (1675) er die noch vorhandene Festrede hielt. Seine Predigten waren geistreich und bewegten sich in volkstümlichem Tone[2]). Aboab war auch ein gewandter Dichter und mit den Wissenschaften vertraut. Er verfasste eine spanische Übersetzung und Erklärung des Pentateuchs (Amsterdam 1681), Philosophia legalis, ein Werk von ähnlichem Inhalt, wie Immanuel Aboabs Nomologie; ein Gedicht: der Triumph Mosis, in hebräischer Sprache; eine hebräische Übersetzung der in spanischer Sprache geschriebenen kabbalistischen Werke בית אלקים und שער שמים von Abraham de Herrera; 886 Predigten, bei verschiedenen Veranlassungen gehalten[3]); ein Gebetbuch, hebräisch und spanisch (Amsterdam 1687). Das von Aboab verfasste und handschriftlich hinterlassene Werk נשמת חיים behandelt die Frage, ob die Strafe des Sünders nach seinem Ableben eine ewige ist oder nicht. Der Verfasser entscheidet sich für die erstere Ansicht in Widerspruch mit R. Saul Levi Morteira, dem Schemaja de

והמדקדק יצחק אבוהב נריו באמשטרדם שנת הי'ת' ירושלים. Titel und durchfoliirt S. 39—54.

[1]) Vgl. Mtschr. 1876, S. 142.

[2]) Der berühmte Kanzelredner Antonio Vieira, der Aboab und Menasse b. Israel gehört hatte und um sein Urteil befragt wurde, gab zur Antwort: Menasse sagt, was er weiss; Aboab weiss, was er sagt; cf. Wolf, Bibl. hebr. III, 709.

[3]) Die bei de Castro p. 74 erwähnte Leichenrede auf Isaak Penso (Oracios funebre . . . en la Yesiba etc.) befindet sich, wie mir Herr Seeligmann mitteilt, in der Livraria David Montezinos (Abteilung des portug. Bet ha-Midrasch Ez Chajjim).

Modena[1]) und Asarja Figo[2]), die Rabbiner von Venedig, beipflichteten. Die Handschrift, 1648 in Amsterdam niedergeschrieben (8⁰ pp. 23) befindet sich in der Bibl. Sussexiana in London[3]). Eine andere Handschrift über hebr. Grammatik aus dem Jahre 1647 ist oben S. 670, Anm. 1, unter Nr. 3 erwähnt. Im Jahre 1674 schrieb Aboab eine Approbation zu einer Denkschrift über die erste Niederlassung portugiesischer Juden in Amsterdam[4]). Weitere Approbationen finden sich in ספרא רצניעותא דיעקב von Jakob Temerles; ס' מנחת כהן von Abr. Cohen Pimentel (Amst. 1668); ס' נחלת שבעה von Samuel ha-Levi (das. 1668); תנ"ך mit der Übersetzung von Blitz (approb. das. 1674); סליחות שירות ותושבחות von Abr. Auerbach (das. 1677); ס' שפתי ישנים von Sabbatai Bass (das. 1680); זבחי טוביה von Tobia Gutmann (approb. das. 1682); בשרתי צדק von Moses Morawczik (das. 1686); Joseph Zemach Arias Respuesta de Josepho contra Apion Alexandrino (das. 1687): ס' מליץ יושר von Jakob b. Isaak aus Janow (das. 1688); סליחות של כל השנה von Eljakim b. Jakob (das. 1688); ס' מורה צדק von Zadok Wahl (das. 1690). R. Baruch Berechja verkündet in seinem זרע ברך שני (Hamburg 1687) das Lob des Isaak Aboab.

Während seiner letzten Lebensjahre des Augenlichts beraubt, verschied Aboab im Alter von 88 Jahren am Sabbat, den 27. Adar II (4. April) 1693[5]), nachdem er noch auf

[1]) Schemaja, Sohn des Mose de Modena und Enkel des Samuel de Modena (מדרשי"ם) gab das ס' בן שמואל seines Grossvaters mit Einleitung heraus (Mantua 1622), worin er seine Lebensschicksale erzählt; auch verfasste er verschiedene Hymnen und starb 1648 in Venedig; vgl. zur Familie Modena Cat. Bodl. p. 3005.

[2]) Vrf. von בינה לעתים.

[3]) Vgl. Pettigrev, Bibl. Sussexiana (London 1827) Vol. 1, P. 1 p. XXXII Nr. 33; Kayserling, Bibl. esp. p. 5; de Castro, S. 73.

[4]) Vgl. Mtschr. II, 159.

[5]) Vgl. de Castro S. 67 und 68, wo die Abschriften der Grabsteine Aboabs und seiner ersten Frau mitgeteilt sind. Ein von Aboab vorhandenes Porträt in Kupferstich mit gereimter Aufschrift wird das. S. 76 näher beschrieben.

dem Sterbebett den Chacham Jakob Sasportas zu seinem Nachfolger empfohlen hatte, dessen Anstellung auch am Tage nach der Beerdigung seines Vorgängers erfolgte. Ein ehrenvolles Leichenbegängnis und viele Gedächtnisreden, die bei dieser Feier und während der Trauerzeit[1]) gehalten wurden, bezeugen die treue Liebe und Verehrung, die der Verewigte in allen Kreisen genoss[2]).

Seine hinterlassene Bibliothek enthielt 18 hebr. Handschriften, 373 gedruckte hebr. Bücher und 53 Bücher in anderen Sprachen (vgl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 234).

Neben Aboab ruht im Grabe dessen erste Frau Esther, die am 28. Adar I (1. März) 1669 starb, und in deren Nähe seine zweite Frau namens Sara, die am 1. Kislew (13. November) 1689 aus dem Leben schied (de Castro S. 68). Aboab hinterliess mehrere Söhne[3]) und eine Tochter Judit, die an Daniel Belilhos in Amsterdam verheiratet war. Daniel Belilhos war mit dem jüdischen Schrifttum sehr vertraut und wirkte in Amsterdam als Schulvorstand, Lehrer und Prediger. Das handschriftlich vorhandene Buch תולדות אדם, das den Aufenthalt Adams im Paradiese besingt, ist von ihm verfasst (vgl. Ztschr. מאסף 1785 S. 32; Mtschr. XII, 312). Ein Lobgedicht von ihm und seinem Schwiegervater Aboab findet sich in dem Buch אסירי התקוה von Joseph Penso (Amsterdam 1673). Horowitz' ס' יש נוחלין (das. 1701) enthält

---

[1]) Am 14. Nissan hielt Daniel Belilhos, der Schwiegersohn Aboabs, eine Gedächtnisrede, die in dessen gesammelten Reden (Amsterdam 1693) gedruckt ist.

[2]) Das von Graetz (X [3], 10 f.) über Aboab gefällte Urteil erscheint mir hart und unbegründet.

[3]) Vgl. Graetz X [3], Note 1 p. 405; ein Sohn des Isaak Aboab hiess David, der Hazan de Hebra in Amsterdam war und wahrscheinlich mit jenem David Aboab identisch ist, der unter den Verehrern des Sabbatai Zwi genannt wird (vgl. Mtschr. 1876, S. 143); er starb 1698, seine Frau Rachel 1718.

eine Approbation von ihm. Daniel Belilhos starb 1701, seine Frau Judit 1686[1]).

Ein Spross der Familie Aboab wandte sich nach Hamburg; es war Abraham Aboab, der Begründer der dortigen Synagoge Keter Thora (Kayserling, Sephardim, S. 310). In späteren Jahren schlug er seinen Wohnsitz in Venedig auf, wo er im Jahre 1642 aus dem Leben schied. Sein frommer Lebenswandel und seine Wohltätigkeit werden in einer Trauerrede Asarja Figos (בינה לעתים Nr. 77) in eingehender Schilderung dargestellt (vgl. auch Nepi S. 23).

Abraham Aboab hinterliess vier Söhne. Der älteste, Samuel, wurde 1610 in Hamburg geboren und erhielt den ersten Unterricht bei seinem Vater und dem gelehrten R. Mose b. Arroyo[2]), den der Vater zu diesem Zweck in sein Haus aufgenommen hatte. Seine Talmudstudien setzte er alsdann unter Leitung R. David Frankos, Rabbiners in Venedig, fort, dessen Lieblingsschüler er wurde, und für den er Zeit seines Lebens eine dankbare Verehrung hegte. R. David schied 1623 aus dem Leben und hinterliess eine einzige Tochter, namens Massaltob, die Aboab, zum Zeichen seiner unbegrenzten Hochachtung für das Andenken des gefeierten Lehrers, sich zur Gattin nahm. Damals zählte er 18 Jahre, und die Feier der Hochzeit gab Veranlassung, dass sein Vater und sonstige Anverwandte nach Venedig kamen, um dem Feste anzuwohnen. Nachdem er längere Zeit in Verona[3]) als Rabbiner gewirkt hatte, wurde er in

[1]) Jakob b. Imanuel Belilhos, Vrf. des Hdsch. בנין נערים (vgl. Gherondi, S. 203), war Rabbiner in Venedig und kam als solcher auch nach Amsterdam, wo er für seine Gemeinde Venedig um Unterstützung nachsuchte; vgl. Gherondi, S. 126; Graetz X³, 341; מחר יצחק ed. Lyck, Buchst. ס' S. 149.

[2]) Dieser Familienname findet sich in Amsterdam (cf. de Castro l. c. S. 29) und in Altona (Grunwald l. c. S. 97). Mose ben Arroyo wurde 1607 zum Chacham der Gemeinde Bet Jakob in Amsterdam erwählt und starb in Konstantinopel.

[3]) Als Rabbiner von Verona verwendete er sich für die mäh-

gleicher Eigenschaft 1650 nach Venedig berufen, wo er eine überaus segensreiche Tätigkeit entfaltete und viele Schüler um sich sammelte[1]). Sein Ansehen als Talmudkundiger wuchs immer mehr und die grössten zeitgenössischen Gelehrten holten in schwierigen kasuistischen Fragen seinen Rat ein. Bei seinen Entscheidungen zeigt sich durchgängig eine ängstliche Scheu, Traditionen, die durch ihr Alter geheiligt sind, umzustossen, oder auch nur daran zu rütteln, weshalb er auch in zweifelhaften Fällen fast immer nach der erschwerenden Seite seine Entscheidung traf[2]). Man erteilte ihm den Ehrennamen רשבי"א (R. Samuel b. Abraham), indem man hiermit seine Autorität der des grossen R. Salomo b. Adret gleichstellte.

Im Jahre 1669, als Aboab das 60. Lebensjahr erreicht hatte, wurde er von einer schweren Krankheit betroffen. Auch sonst blieb er von Leiden und Heimsuchungen nicht verschont. Mehrere Kinder starben in zarter Jugend. Alle diese Umstände konnten ihn jedoch nicht davon zurückhalten, Tage und Nächte dem Thorastudium zu widmen. Als nüchterner Denker verfolgte er auch mit wachsamen

---

rische Gemeinde Kremsier, die durch den Einfall der Schweden im Jahre 1643 schwere Leiden zu erdulden hatte. Er sammelte Gelder zur Auslösung der Gefangenen und schickte sie an die Vorsteher in Wien zur Weiterbeförderung. Aus den beiden Briefen, die er bei dieser Gelegenheit nach Wien schrieb, leuchtet das echte jüdische Mitgefühl und die rührende Menschenliebe hervor, von denen Aboab beseelt war. Diese Briefe wurden aus der Hdschr. Aboabs von Halberstam kopiert und in seinem Nachtrag zum Katalog קהלת שלמה S. 72 veröffentlicht; eine deutsche Übersetzung brachte Frankl-Grün in seiner Gesch. der Juden in Kremsier I, S. 102 ff.

[1]) Einer seiner Schüler ist der ungenannte Verfasser des ס' מעורר זכרון ומאסף המחנות, das Auszüge aus Seder Naschim und einschlägige Novellen enthält und nach einer Hdschr. veröffentlicht wurde (Altona 1727); Samuel Aboab wird dort an vielen Stellen erwähnt. Vgl. auch Chagis הלכות קטנות (Venedig 1704) I, 92.

[2]) Vgl. שורת חכם צבי Nr. 66, wo R. Zwi Aschkenasi von Aboab sagt: וכבר נתפרסם מחסידותו של הרב זיל היותו מחמיר מאוד בתשובותיו.

Augen alle Zeitereignisse und zeigte für alle literarischen Erzeugnisse, soweit sie das Judentum betrafen, ein lebhaftes Interesse[1]). 1689 besuchte ihn R. Zwi Aschkenasi auf seiner Durchreise in Venedig und fand in seinem Hause gastliche Aufnahme[2]).

Schon dem 80. Lebensjahre nahe, legte sich Aboab wegen eines Vergehens, das er sich nach seiner Meinung hatte zuschulden kommen lassen, eine freiwillige Verbannung aus seinem Wohnorte auf.

Nach würdiger Vorbereitung und ernsten Mahnungen an seine Kinder, Schüler und Gemeindemitglieder schloss R. Samuel Aboab nach siebentägiger Krankheit am 1. Elul (22. August) 1694 im 84. Lebensjahr die Augen zum Todesschlummer. Eine Trauerrede über ihn hielt Benjamin Kohn, Rabbiner in Reggio[3]). Eine Elegie von Josua b. David Levi, Rabbiner in Venedig, wird von Nepi (S. 173) erwähnt[4]).

Von seinen hinterlassenen Schriften ist zunächst שׁוּת דבר שמואל (Venedig 1702) zu nennen, das sind seine Rechtsbescheide, die seine Söhne zum Druck beförderten. Die Einleitung enthält eine ausführliche Lebensbeschreibung des Samuel Aboab, von seinem Sohne Jakob, dem Herausgeber, verfasst, sowie den letzten Willen Samuels an seine Kinder unter dem Titel משמרת הקדש. Das Werk selbst enthält 377 Rechtsbescheide, die Aboab teils von Verona, teils von Venedig aus bis nach London und Safed schickte. Sie sind in gewöhnlicher Briefform abgefasst; mit Aus-

---

[1]) In der Revue des Études juives, XII, p. 301, ist Aboabs Korrespondenz mit Isaak Cordoso mitgeteilt, als dieser ihm sein Werk Las exelencias de los Hebreos (Amsterdam 1679) zuschickte; Aboabs Antwort datiert Venedig, 22. Ab 5439 (31. Juli 1679); vgl. hierzu Graetz, Geschichte. X, 297; Kayserling Bibl. p. 34; Sephardim p. 193.

[2]) Vgl. שׁוּת חכם צבי Nr. 42; David Kahana מגלת ספר S. 9.

[3]) Vgl. dessen נבול בנימין (Amsterdam 1727), II Nr. 47.

[4]) Vgl. Cat. Bodl. Nr. 6040.

nahme von Nr. 291 ist die in Frage stehende Angelegenheit nur kurz berührt. Ein Datum befindet sich nur bei einem kleineren Teile; die Unterschrift fehlt fast immer. Der Stil ist gedrängt, bestimmt und ohne weitläufige Diskussion. Beachtenswert sind Nr. 45 (über die Kinder gezwungener Apostaten, אנוסים); Nr. 66 (über ein von Isaak Principale für die Armen in Palästina festgesetztes Legat); Nr. 138 (über die Frage, ob es besser ist, sich während der ganzen Woche mit Thora zu beschäftigen und Unterstützung zum Lebensunterhalt anzunehmen, oder sich durch eigenen Erwerb zu ernähren und nur am Sabbat das Thorastudium zu pflegen); Nr. 152 (eine Widerlegung der Ansicht, als seien die jüdischen Rechtsinstitutionen aus dem Gebrauche und nicht durch mündliche Überlieferung entstanden); Nr. 193 (gegen Massechet Purim); Nr. 361 (über einen in Marseille in spanischer Sprache abgefassten Scheidebrief); Nr. 375 (ein Sendschreiben an alle jüdischen Gemeinden über Sabbatai Zwi und dessen Genossen; Protokoll der Vernehmung des sabbatianischen Sendlings Natan aus Gaza in Venedig 1668); Nr. 376 (ein Schreiben an eine Gemeinde, die noch nach dem Abfalle Sabbatai Zwis an dessen Lehren festhielt, den 9. Ab als Festtag beging und deshalb mit dem Banne bedroht wird); Nr. 377 (ein Schreiben an Jakob Sasportas in Amsterdam über den gleichen Gegenstand).

R. Samuel Aboab wird auch das ס' הזכרונות zugeschrieben, ein Buch, das in zehn Abschnitten die wichtigsten religiösen Vorschriften behandelt und ohne Angabe von Verfasser, Druckort und Druckjahr erschien[1]). Als handschriftlich vorhanden werden u. a. דרשות (Gherondi S. 360) und קצור משנה תורה (ibid. S. 362) erwähnt[2]).

---

[1]) Vgl. Zunz, Zur Gesch. und Lit. S. 300 Nr. 240; Asulai שה"ג II Nr. 26; Cat. Rosenthal Anhang Nr. 532; ראשית בכורים p. 26.

[2]) Das von den Bibliographen ihm zugeschriebene תיקון סופרים, gehört einem andern Samuel Aboab an, wovon unten die Rede sein wird.

Der jüngere Bruder Samuel Aboabs, Isaak, wird als sein Mitarbeiter in gelehrten Studien rühmend genannt (Gherondi S. 365). Die beiden anderen Brüder, Jakob und Joseph, haben sich besonders durch Wohltätigkeit hervorgetan, indem sie dafür sorgten, dass in Venedig eine Unterstützungskasse zur Auslösung der bei den Verfolgungen gefangenen Glaubensgenossen gegründet wurde, wie sie auch an andere Gemeinden zu dem gleichen Zwecke Briefe richteten[1]).

Den Tod Samuel Aboabs beweinten seine überlebende Gattin und vier Söhne, von denen der älteste, Abraham, sein Amtsnachfolger wurde (Gherondi S. 370). Er scheint jedoch kein hohes Alter erreicht zu haben, da er an der weiter unten angeführten Stelle aus der Vorrede zum Machsor Venedig keine Erwähnung findet.

Der zweite Sohn Samuel Aboabs, David, bei seinen Zeitgenossen sehr geehrt, stellte zumeist die Geldmittel zum Druck der שׁוּת דבר שמואל zur Verfügung. Samuel, der Sohn Davids, 1692 geboren[2]), erhielt, als einziger damals lebender Enkel Samuel Aboabs, von diesem auf dem Sterbebette den Segen. Wie aus der unten angeführten Stelle (Vorrede zum Machsor Venedig) hervorgeht, ging der Segen des Grossvaters an dem Jüngling in Erfüllung. Dieser bekleidete später die Rabbinerstelle in Venedig und hat als solcher an der Bewegung gegen Mose Chajjim Luzzato teilgenommen (Graetz X[3], 341). Er ist Verfasser des oben (S. 677, A. 2) genannten תיקון סופרים

[1]) Vgl. Revue XXV, 203. Die ibid. n. 2 erwähnten Gedichte und Lieder beziehen sich wohl auf Töchter dieses Jakob Aboab, Namens Sara, Lea und Esther. Ob der in Zunz Jubelschrift S. 64 verzeichnete Jakob Aboab, der 1712 gestorben ist und für den R. Josef David in Salonichi einen Trauervortrag hielt, mit dem hier genannten Jakob Aboab identisch ist, bedarf noch näherer Untersuchung. Ein Sohn des oben erwähnten Joseph scheint jener Jakob zu sein, mit dessen Unterstützung das Büchlein עת לחננה (Venedig 1708) und Mose Nerols ברכת טוב (das. 1711) erschienen ist (cf. Cat. Bodl. Nr. 8280) und der später noch besonders erwähnt wird.

[2]) Bei der in der Vorrede zu דבר שמואל und bei Gherondi S.

worin er die Frage bespricht, wie man durch vollständige Einschliessung einer Leiche das Verbleiben der Kohanim in ihren Häusern gestatten könne. Gegen die erleichternde Entscheidung Samuel Aboabs schrieb sein Rabbinatskollege Jakob Belilhos das oben (S. 674, Anm. 1) erwähnte בנין נעדים, wogegen diese Schrift wieder von dem dritten Rabbinatskollegen Isaak Pacifico[1]) in seinem סתירת זקנים bekämpft wird. Diese drei Abhandlungen, die aus dem Jahre 1734 stammen, befanden sich handschriftlich in der Bibliothek des Joseph Almanzi (cf. Steinschneider, Hebr. Bibl. IV, 100).

Der dritte Sohn, Jakob, der die Vorrede zu דבר שמואל schrieb, war gleichfalls Rabbiner in Venedig und stand durch sein grosses Wissen in hoher Achtung, wie dieses durch den gelehrten Abiad Sar Schalom Basila[2]) bezeugt wird. In wissenschaftlichen Streitfragen wurde auf seine Ansicht grosses Gewicht gelegt[3]). Er beschäftigte sich mit Vorliebe mit heiligen Antiquitäten. Aus seiner in hebräischer Sprache geführten Korrespondenz mit dem gelehrten Pastor Unger[4]) sind im Cod. 335 der Hamburger Stadtbibliothek

---

368 verzeichneten Andeutung שמואל בן דויד scheint mir das Wort בן auf die Jahreszahl 1692 hinzuweisen; der ganze Name würde 1693 ergeben und der junge Samuel wäre beim Ableben seines Grossvaters erst ein Jahr alt gewesen, was mit dem Text der Stelle nicht gut vereinbar ist; anderseits spricht freilich das plene geschriebene דויד dafür, dass dieses Wort auch mitzuzählen wäre.

[1]) Isaak Pacifico starb 1746; vgl. Nepi p. 147.

[2]) Vgl. dessen אמונת חכמים (Mantua 1730), zu dem Jakob Aboab eine Vorrede schrieb; vgl. auch Gherondi S. 195.

[3]) Vgl. מחד יצחק ed. Lyck I S. 85a, 169b. Approbationen von ihm finden sich in Mose b. Gerson Chefez חנוכת הבית (Venedig 1696) in מעשה טוביה (das. 1708), in Jakob Daniel Ulmo ראשית בכורי קציר (das. 1715) und in Ricchi הון עשיר (approb. das. 1722). In שרית שמש צדקה (das. 1742) werden mehrere Entscheidungen von ihm mitgeteilt. Ein von ihm verfasstes Gedicht ist in כהנת אברהם, einem poetischen Kommentar zu den Psalmen von R. Abraham b. Sabbatai Kohen aus Zante (Venedig 1719), zu lesen.

[4]) Christian Teophil Unger (geb. 1671, gest. 1719), Pastor in

verschiedene Originalbriefe vorhanden, die Wolf im 3. Band seiner Bibl. hebr. sehr oft erwähnt; sie sind nicht leicht zu entziffern und werden am Schlusse vorliegender Abhandlung zum ersten Male veröffentlicht. Auch die Stadtbibliothek in Frankfurt a. M. bewahrt Briefe in italienischer Sprache, die er in den Jahren 1685—1692 an Hiob Ludolf, den bekannten A. 1704 in Frankfurt a. M. verstorbenen Orientalisten, gerichtet hat[1]).

Wann Jakob Aboab gestorben ist, kann ich nicht angeben; jedenfalls war er 1729 noch am Leben[2]). Von seinen Schriften ist nichts veröffentlicht. Zum Druck vorbereitet hat er einen Index zum ילקוט שמעוני. Ein Brief von ihm an Nehemia b. Baruch von Ferrara über die Modulation des Priestersegens befindet sich in dem von Mardochai Zahalon herausgegebenen מציץ ומליץ (Venedig 1715) p. 21b. Im Jahre 1713 schrieb er im Auftrage seiner Brüder an Chacham Zwi einen Brief mit Bezug auf die Fälschungen des Pseudomessias Nehemia Chajun (s. החוקר II p. 11).

Joseph, der vierte Sohn Samuel Aboabs, versah zuweilen die Stelle seines Vaters in der Leitung der Talmudschule (Gherondi S. 365). Er gilt als Verfasser von חידושי סופרים[3]), einer Zusammenstellung aller Rechtsbescheide auf

Herrenlauschütz und Rützen, war ein begeisterter Sammler für jüdische Bibliographie; näheres über seine Leistungen für die jüdische Literatur und über seine ausgedehnte Korrespondenz, s. Steinschneider, Hebr. Bibl. XVII, 88; Berliner, Persönliche Beziehungen zwischen Christen und Juden im Mittelalter, S. 23.

[1]) In diesem Briefwechsel, den Herr Dr. Elbogen aus Berlin für mich einzusehen die Güte hatte, wird Jakob Aboab nur als Vermittler von Briefen, die Ludolf nach dem heiligen Lande schickte, in Anspruch genommen; wissenschaftlich Interessantes ist nicht darin enthalten.

[2]) Vgl. Vorrede zu אמונת חכמים von Basila (Mantua 1730).

[3]) Dieses Buch, das dem ס' חיים שאל von Chajim J. D. Asulai (Livorno 1792) beigefügt und als Fortsetzung des פנים חדשות von Isaak Jessurun zu betrachten ist, wollen Andere dem R. Jakob b. Samuel Aboab zuschreiben; cf. Benjakob אוצר הספרים p. 185 Nr. 528.

die in den vier Turim des R. Jakob b. Ascher behandelten Gegenstände[1]).

Samuel Aboab und seine Söhne werden von den Zeitgenossen wegen ihrer Frömmigkeit, ihrer Gelehrsamkeit und ihres eifrigen Strebens rühmend erwähnt. So heisst es in der Vorrede zu den punktierten Mischnajot (Venedig 1704) S. 4: אשרי עין ראתה כל אלה בק׳ק ויניציאה המפוארה, מחכמים היא עמירה, רובם ככולם מחכמי העיר הג׳ל יודעים שיתא סדרי משנה בע״פ ולומדים בתדירה, ובפרטות ת״ח בני ת״ח האחים החשובים, מפורסמים בשער בת רבים, רבנים מובהקים בעלי תדיסין, בני של החסיד הגאון הרב הכולל כמ׳ שמואל אבוהב זצוק׳ל שיודעים שיתא סדרי משנה בע״פ מרישא ועד גמירא ובכל יום יש ישיבה קבועה בביתם חכמים מחוכמים משיבי מלחמה שערה.

Ähnlich findet sich in der Vorrede zu dem Machsor שער בת רבים mit dem Kommentar הדרת קדש (Venedig 1712 bis 15) folgende Stelle: השיר יהיה לכם אל כל הקהלה בכלל ובראשם למשפחת סופרים ולבית מלא ספרים התורה חוזרת על אכסניא שלה שלשה אלה בני נ״ה והיתה מנוחתו כבוד בעדן גן אלהים נפש ברכה תדושן הרב הגדול דיין המצויין החסיד העניו מרנא ורבנא מ״ה שמואל אבוהב זצוק׳ל בכור שארו הדר לו נושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ורוח המקום נוחה הימנו כמ״ר דוד אבוהב נר״ו. ומשנה למלך מטאן מלכי רבנן דרא דכלא ביה ליה גלי עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא החכם הנעלה כמ״ר יעקב אבוהב נר״ו. והשלישי הכי נכבד עולה על במתי עב. תורה צוה לנו משה מורשה היתה לו למנה נאמ״ן בבריתו כמ״ר יוסף אבוהב נר״ו. ושאר בשרם ממשפחתם רודף צדקה וחסד מלא מצות כרמון אוהב התורה ולומדיה משכיל ונבון כמ״ר יעקב[2]) בכמהר״ר יוסף אבוהב זצוק׳ל. ארבעה משיבי לכת זריזים מקדימים למצות עשו והצליחו במעשה ה׳ כי גורא הוא ונוסף גם הוא סניף לדבר מצוה הבחור הנעלה משכיל ונבון כמ״ר שמואל בכמ״ר דוד אבוהב הי״ו. עליהם תבא ברכת טוב ומטיב לכל בכל עת ובכל שעה ובכל רגע[3]).

---

[1]) Nach Jewish Encyclopedia I, 75 soll er nach Palästina ausgewandert und in Hebron gestorben sein.

[2]) Vgl. oben S. 678, Anm. 1.

[3]) Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich einer freundlichen Mitteilung des Herrn Rabbiners Luzzato in Venedig.

Einen Träger des Namens Aboab, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts Rabbiner in Venedig war, suchte R. Mordechai Jaffe (Verf. des לבוש) auf, um sich bei ihm in profanen Wissenschaften auszubilden (vgl. Friedenstein עיר גבורים S. 39 und die bekannte Erzählung über das Amensagen im Kommentar נתורא השלם zu den דרך החיים Siddurim); den Vornamen dieses Aboab vermag ich nicht aufzufinden.

Auch als Drucker und Editoren waren mehrere Aboab in Venedig tätig; so die Brüder Abraham und Isaak Aboab a. 1590, welche die Psalmen mit dem Kommentar מאיר תהלות von Meir Arama herausgaben (Cat. Bodl. Nr. 293); ein jüngerer Abraham Aboab wird in gleicher Eigenschaft in den Jahren 1655—1669 (ibid. Nr. 7634) und dessen Sohn Jakob 1669—1683 (ibid. Nr. 8279) genannt.

Andere Träger des Namens Aboab, über deren Lebenszeit, Abstammung und Tätigkeit sich keine zuverlässigen Anhaltspunkte ergeben haben, sind folgende:

Abraham Aboab aus Pelof (Aragonien) erhielt 1263 von König Jayme gewisse Eigentumsrechte (cf. Jewish Encyclopedia I p. 73).

Abraham Aboab, der im 14. Jahrhundert lebte und in RGA. Jehuda b. Ascher vorkommt, wird von Zunz (Ritus 210) erwähnt.

Abraham b. Jakob Aboab gehörte zu den Gelehrten von Salonichi und starb, wie es scheint, in jungen Jahren; sein Lehrer R. Jizchak Schangi, Rabbiner in Salonichi, hielt ihm eine Trauerrede; vgl. Anhang zu באר יצחק (Salonichi 1735) unter dem Titel באר לחי, erste Trauerrede; Gherondi S. 12 Nr. 44; Zunz, Jubelschrift, Abtlg. II, S. 44.

Jehuda Aboab, ein Nachkomme des Isaak Aboab II, verliess Portugal im 16. Jahrhundert und war viele Jahre Richter in Alcaçarquevir (Afrika); seinen Schüler David Fayon kannte Immanuel Aboab persönlich (Nomol. S. 302; vgl. Hirschs Jeschurun IV, 568).

Eine Jehuda Aboab Witwe findet sich in einem Msc.

Bodl., worüber Neubauer in Hebr. Bibl. XXI p. 117 berichtet (vgl. das. Nr. 25).

Mose Aboab, dem R. Rafael Chajim Abr. Kobo (1773) eine Gedächtnisrede hielt; vgl. dessen חיי אברהם ed. Salonichi 1804, Abschn. II. 25; Zunz a. a. O. p. 74.

Mose Aboab erhielt 1684 das Bürgerrecht in New-York (Publications VI, 104; Jewish Encycl. I, 75).

Jakob Aboab lebte 1626 als Arzt in Mekka (Hirschs Jeschurun IV, 570).

Jakob Aboab a. 1654, einer der frühesten Einwanderer in New-York (Publications II, 77; VI, 83; Jew. Encycl. ib.).

Isaak Aboab lebte 1680 in Barbados (Publications I, 105; Jew. Encycl. ibid.).

Raphael Aboab wanderte 1669 nach Surinam aus (Jew. Encycl. ibid.).

In Hamburg lebte 1621 Gabriel Aboab, dem Isaak Athias sein Buch Fortificacion de la Ley widmete (Steinschneider, Hebr. Bibl., VI, 127; Grunwald, Portugiesengräber, S. 97 n. 11).

Abraham Aboab Falero aus Hamburg, starb 1642 in Venedig (Kayserling, Bibl.; Graetz X^3, 20).

Eliahu Aboab Cordoso in Hamburg, in dessen Wohnung 1627 ein Betlokal für die Portugiesen, Talmud Thora genannt, eingerichtet wurde (Grunwald S. 96 n. 4).

Viele Träger des Namens Aboab ruhen auf dem Friedhof der Portugiesen in Altona, wo auch das Wappen der Familie Aboab (ein Turm, links eine Kanone, rechts ein Banner, oder ein Haus) zu sehen ist (Grunwald das. S. 91, 95); eine Ribka Aboab ist in Glückstadt begraben (das. S. 139).

In Amsterdam, wo der Name Aboab sich bis a. 1814 erhalten hat, finden sich noch folgende Träger dieses Namens:

Abraham b. Jakob Aboab 1617 (de Castro, Keur, S. 21), gehörte viele Jahre zu den Vorständen der Gemeinde

Bet Israel und wird noch 1662 als solcher im Livro de Eleiçoems[1]) erwähnt; seine Frau hiess Sara (Keur S. 35).

Zur Familie Zemach-Aboab gehören:

Daniel Zemach Aboab, Arzt, Vorsteher der Talmud Thora und Kassierer bei der Chebra Bikkur Cholim zwischen 1689 und 1718 (L. E.); (Wolf bibl. hebr. II p. 797 nach Barrios); er heiratete 1668 Rebecka, die Tochter des Jakob Lopez.

Isaak Zemach Aboab, Bruder des Vorigen, Doktor der Philosophie und Medizin; er war 1646 Vorsteher der Talmud Thora, 1701 Administrator da Vistiaria dos Talmidim, 1709 Verwalter des Bet Chajjim, 1714 Vorsteher der Chebra Bikur Cholim (L. E.); er richtete ein lateinisches Gratulationsschreiben an Benedict de Castro in Hamburg, den berühmten Leibarzt der Königin Christine von Schweden (cf. Wolf III, 539); auch findet sich ein Brief von ihm an Benjamin Musafia am Schluss des מי הים (cf. Wolf III n. 1140 b).

Abraham Zemach Aboab war 1730 Kassierer für das heilige Land, 1727 Vorsteher und Verwalter des Bet Chajjim (Keur S. 39; L. E.).

Mordechai Zemach Aboab war 1736 Verwalter von Gemilut Chassadim (L. E.).

Zur Familie Aboab da Fonseca gehören noch ausser den oben n. 18 Genannten:

Isaak Aboab da Fonseca, der 1730—1739 die Aufsicht über den Friedhof führte (Keur S. 40).

Jehuda Aboab da Fonseca, 1776 Verwalter von Gemilut Chassadim (L. E.).

Zur Familie Aboab Osorio gehören:

David Aboab Osorio, 1724 Kassierer für das heilige

---

[1]) Ich verdanke Herrn Seeligmann in Amsterdam vielfache Auszüge aus dem der dortigen portugiesischen Gemeinde gehörigen Livro de Eleiçoems (mit L. E. von mir zitiert); auch Herr Rabbiner Dr. Porges in Leipzig besitzt hiervon ein Exemplar, in das mir durch dessen Güte Einblick zu nehmen verstattet war.

Land, 1727 Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim, 1730 u. 1736 Vorsteher der Talmud Thora (L. E.)

Isaak Aboab Osorio, einer der Verehrer des Sabbatai Zwi (Mtsch. 1876, S. 143), 1683 Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim (L. E.)

Jakob Aboab Osorio, zwischen 1659 und 1716 Verwalter von Gemilut Chassadim und Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim u. Talmud Thora (L. E.)

Ioseph Aboab Osorio, 1669 Kassierer für das heilige Land (L. E.)

Immanuel Aboab Osorio, 1782 Vorsteher von Bikkur Cholim (L. E.)

Zur Familie Aboab de Paz gehören:

Mose Aboab de Paz, einer der Verehrer des Sabbatai Zwi (Mtsch. ibid.)

Samuel Aboab de Paz, 1731 Administrator da Vistiaria dos Talmidim (L. E.)

Ferner wohnten in Amsterdam:

Matatja Aboab, auch Manuel Dias Henriques genannt geb. 1594 in Porto (Portugal), kam 1626 nach Amsterdam, wo er 1639 als Repräsentant der Gemeinde Bet Jakob, 1646 u. 1650 als Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim genannt wird (L. E.); er starb 1667, seine Frau Esther 1670. Das vierte Kind aus dieser Ehe war Isaak b. Matatja Aboab.

Isaak b. Matatja Aboab[1]), geb. 1631, Chacham der portugiesischen Gemeinde und mit Surenhuys befreundet (s. dessen Vorrede zum 1. Band der Mischnaausgabe); er bekleidete zwischen 1672 und 1700 verschiedene Ehrenstellen in der Gemeinde (Keur. S. 39; L. E.) In seinem Auftrag wurde 1682 die jüngst von Grunwald (Portugiesen-

[1]) Dieser Name wird von den Bibliographen sehr häufig mit jenem des Isaak Aboab III (da Fonseca) verwechselt, dessen Vater David hiess. Steinschneider im Cat. Bodl. p. 1073 warnt vor dieser Verwechslung, verwechselt aber dennoch Isaak b. Matatja mit Isaak b. David (vgl. das. Nr. 5 u. 8).

gräber S. 26) veröffentlichte Federzeichnung eines Memento mori angefertigt. Er schrieb ein Buch, das Ermahnungen an seinen Sohn enthält und 1687 in Amsterdam erschien unter dem Titel: Exortaçáo Paraque os Tementes do Senhor na Observança dos Proceitos de sua S. Ley. Ferner lieferte er Beiträge zu einem סדר ברכות nach spanischem Ritus, das der Herausgeber Benjamin Senior Godines unter den Handschriften unseres Isaak Aboab gefunden hatte. (Amsterdam 1687; cf. Cat. Bodl. Nr. 2619 u. 2619b). Diese Benedictiones haben eine hebr. und eine span. Approbation, unterschrieben von Isaak Aboab, Jakob Sasportas und Salomo de Oliveyra (1. Tamus 5447); der erste ist natürlich Isaak Aboab III. In den Zusätzen (accessiones bei Steinschneider l. c.) zu dieser Ausgabe steht auf S. 38—39 unter der Überschrift אימת צדק והין צדק וכו׳ die Berechnung von שיעור חלה im Spanischen. Anfang: Nos Abaixo firmados, a pedimento do Señor Ishack de Matytia Aboab, declaramos haver visto por nossos olhos em prezença do ditto Señor etc. Unterschrieben Em Amsterdam a 12 de Adar Seny 5445. Ein 1685 auf Veranlassung des Isaak b. Matatja Aboab geschriebenes und von ihm mit einem Vorwort versehenes Buch von Jakob Zaddik wird in Steinschneiders Hebr. Bibl. III, 52 erwähnt. Isaak b. Matatja Aboab starb 1707, seine Frau Sara, geb. Luriel, st. 1691 im 39. Lebensjahr.

Mose b. Matatja Aboab, Bruder des Vorigen, war 1676 Kassierer und bekleidete zwischen den Jahren 1682 u. 1687 verschiedene Vorsteherstellen (L. E.).

Matatja b. Mose Aboab, Sohn des Vorigen, war 1706 Vorsteher der Chebra Bikkur Cholin, 1709 Vorsteher der Talmud Thora (L. E.).

Unter den Kindern des Isaak b. Matatja Aboab sind noch Matatja (geb. 1672), David (geb. 1676) und Immanuel (geb. 1679) zu nennen.

Fernere Aboab in Amsterdam sind:

David Aboab, Vrf. des hdschr. Werkes: Catalogo de

diferentes remedios para diversas sortes de achaques, achados por experiencia haverem sido bonos (1685); vgl. Jew. Encycl. I, p. 73.

David Immanuel Aboab war 1704 Kassierer für das heilige Land und 1707 Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim (L. E.)

Elia Aboab gab den Psalter heraus (Amsterdam 1644), ferner 2 Teile Mischna und ein Gebetbuch mit Machsor; bei letzteren beteiligte sich Menasse b. Israel als Korrektor (Cat. Bodl. 485, 1998, 2140; vgl. auch Steinschneider, Hebr. Bibl. II, 4; III, 19).

Daniel Aboab, 1646 Vorsteher der Chebra Bikkur Cholim und Chasan Bereschit (L. E.)

Benjamin Aboab, 1653 Verwalter da emprestimo, 1655 Vorsteher des Bet Chajjim (L. E.; Keur S. 39).

Jakob b. Benjamin Aboab, lebte c. 1675 und war ein scharfer Denker (Jew. Encycl. I, p. 75).

Ephraim Aboab, lebte 1618 (Keur p. 22).

Elia b. Gabriel Aboab, 1680 Verwalter da emprestimo (L. E.).

Gabriel b. Elia Aboab 1690 dergleichen (L. E.).

Abraham b. Baruch Aboab, Kassierer de Cativos (L. E.).

יצונו שנם אחי יש להם יד ושם במקומות אנשי סחורה ובקיאות בהם ובשמותיהם ובאולנדה[1]) ולונדריש ובפרנא ופרנקפורט תמיד בפרט במיני מרגליות וגם שלחתי בשנה שעברה הרבה ספרים קדמונים לאמשטרדם וגם ברושילאש[2]) ואם יבא במקומות אלו ובכאן איזה אהוב וקרוב לאדון או חכם נעבוד אותו בכל לבנו וחפצנו כי כן דרכנו כל הימים לאסוף בישיבתנו ולכבד הכמים ונבונים מכל עם ולשון וכך חובתנו וכך יאה לנו וכעת יוזמן לשלוח בכמחה איזה דבר לאדון אשלח לו משירים ומליצות חדשות שנעשו ונדפסו מחדש ומשנים שעברו ואם ירצה בלשונות אחרות ג"כ אשלח לו ולא אטריח עוד לאדון כי אם בהתחנני מול שמים יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים כנפשו וכנפש נאמן אהבתו מוכן לשרתו הצעיר Jakaub Aboab.

פחד יצחק מהרופא קאנטארין[3])	d 10
שלטי הגבורים מר' שער אריה[4])	15
באור עינים מאדומים[5]) — —	10
תנ"ך בלשון ספרדי ד' פירארה —	18
מריבולאציוני די אושטני לפורטינל	8
ספר ברכת אברהם ברודו[6]) —	4
ספר חנוכת הבית ר' משה חפץ[7])	6
פי' על התורה — מלאכת המשכן[8]) מהנ"ל	10
זמיר עריצים מר' בנימין כהן[9]) שירים	2
אלון בכות[10]) פי' איכה ונחמות —	4

---

[1]) Holland.

[2]) Bruxelles.

[3]) Isack Chajjim Kohen מהחזנים (Cantarini), Rabbiner und Arzt in Padua; über Geburts- und Sterbejahr sind die Meinungen verschieden; vgl. Ozar Nechmad III, 147; Magazin VI, 180; Rahmer Lit.-Bl. 1890, S. 4; Mtschr. 1881, S. 542; 1899, S. 475.

[4]) Abraham Partaleone, Arzt aus Mantua, geb. 1542, gest. 1612; vgl. Ghirondi תולדות גדולי ישראל S. 42 Nr. 103.

[5]) Asarja de Rossi, st. 1577.

[6]) Cat. Bodl. Nr. 4197.

[7]) Mosche b. Gerson Chefez, Rabb. in Padua, st. 1711; vgl. Nepi S. 239; Wolf, bibl. hebr., III, 1555; Cat. Bodl. Nr. 6451.

[8]) Soll wohl מלאכת מחשבת heissen.

[9]) Benjamin Kohen, Rabb. in Reggio, st. 1739; vgl. Nepi S. 55; כנסת ישראל S. 168; דעת קדושים Anhang S. 56; statt זמיר עריצים ist wohl עת הזמיר zu lesen.

[10]) Von dem Vorgenannten.

מעיל שמואל[1]) קצור שני לוחות הברית 3
קריאה נאמנה[2]) קיצור מעבר יבק 4
גם אשלח לאדון ס׳ צורת המשכן[3]) ופירושו נדפס ונחקק מחדש:

II.

יום ו׳ ב׳ לח׳ אייר משנת תע״ו[4]) לפ״ק.

איש דעת מאמץ כח ודעת מלא חכמה ומבין כל נעלמה אל עמו מגן וחומה החריף הגבון הגביר והמאושר אדון קרישטיאן מיאופילו אונגיר יחיה לעד וכרועה הגדול עדרו ירעה לתפארה.

גילה אחר גילה היתה לי אגרתו החמודה מיום ו׳ ה׳ אדר שעבר ותכף קבלתי אותה מהגביר גבריאל הערץ אהובי חביבי הלכתי לבקש הספרים שמצוה האדון באגרתו וקניתי אותם ויען אשר מצאתי יותר יפים ומאושרים ושאין בהם כל מום בפרט התנ״ך ספרדי דפוס פירארה משנת השי״ג שהוא דפוס היות׳ ישנה וגם האושקי (?) לקחתים עם ספר פחד יצחק בער הב׳ אונגרי ועשיתי כרך וצרפתי בתוכו פסקים שהדפסתי מחדש מתלמידי הרופא לאמפרונטי[5]) מעיר פיר׳ עם שיר מאושר הכין אותו הרופא הנ״ל אשר יקבלם האדון ממני בזאת הפעם כמנחה קטנה: וכהיום כתבתי לעיר רומה לידע אם יש איזה זכרון מן האשה ההכמה אשקארילי[6]) שמזכיר האדון ואם יבא לידי איזה חדוש אודיעהו וכבר כתבתי לאדון שהגביר שבתאי עמברון[7]) הרחיק נדוד לארץ תונרמה ועזב דרכי איטליא מחמת דוחקו ושלא מצא הנאה בכל מה שטרח מכתביו אשר על הנכון לא כתב ואזן ותקן במחשבתו ולכן לא יכולתי לכתוב ולהגיד לאדון ממנו דבר של יסוד כי עדיין לא לאור יצאה מנמתו אלא במחשבה תליא מלתא.

---

[1]) Verf. Samuel David Ottolenghi, st. 1718; vgl. Ghirondi S. 332; Cat. Bodl. Nr. 7065.

[2]) Von demselben Verfasser.

[3]) Vgl. Wolf, bibl. hebr., III, 881b.

[4]) 24. April 1716.

[5]) Isaak Lampronti, Rabbiner und Arzt in Ferrara, geb. 1679 gest. 1756; Herausgeber des encyclopädischen Werkes פחד יצחק; seine Biographie in der Ausgabe Lyck 1871; Nepi S. 131; Mtschr. 1900 S. 89.

[6]) Debora Ascarelli, vgl. Cat. Bodl. Nr. 4855; Hebr. Bibl. 19, 12; Berliner, Gesch. der Juden in Rom, II, 52. 194; Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom II, 264.

[7]) Sabbatai Ambron; vgl. Gherondi S. 328; Berliner l. c. II, 191; Vogelstein und Rieger II, 279; Jew. Encycl. I, 488.

בספר כנפי יונה ראיתי דפוס.

זמן פטירת הרבנים ב' שלמי הגבורים[1]) ב' מאור עינים[2]) ורופא דוד פומים[3]) ר' משה אלמאגרש[4]) ור' יעקב לומברוזו[5]) וב' שלשלת הקבלה עדיין לא באו לידי, אם יבוא אודיעהו לאדון: פטירת מר אבי היתה בר"ח אלול שנת תנ"ד וסיימתי על קברו שנת **אני שמואל אבודהב** שעולה תנ"ד ועדיין ספריו לא יכלנו להוציאם לדפוס כי צריך ליגע הרבה. הרופא יעקב צהלון[6]) נפטר שנת ארבע מאות וחמישים ושתים וכנו בחיים בעיר פירארה וס' שיריו על המים אני אעשה כל האפשר למצא אותו לשלחו לאדון וס' באר עסק[7]) נ"כ אבקש אותו וכן ס' ימין רוממות ותולדות אדם ושיט היון ושתי ידות וזמר פורים ואור לוסמרו[8]) טוב בונו הוא קטן הכמות ללמד הילדים בלשון הקדש הרבים היותר מורגלים לצורך השעה וספר חובת הלבבות בלשון ספרדי נדפס באמשטרדם[9]) ס' ר' מרדכי באשאן[10]) מצות ביכורים ד' ויניציא נפטר שנת תס"ח ולא יצא לאור ספר אחר אלא שירים וחידות לכבוד חתנים וכלות, אם ירצה האדון אשלח לו מהגמצא בידי מהרבה חכמים שנפטרו — ר' שמואל באשאן[11]) היה רב בעיר וירונה נ"כ קרובו של ר' מרדכי הנ"ל ואחר הלך להיות רב בעיר פאדובה ושם נפטר

---

[1]) Vgl. oben S. 690, Anm. 4.

[2]) Vgl. das. Anm. 5.

[3]) David b. Jizchak de Pomis, st. nach 1593; vgl. Berliner II, 22. 57; Vogelstein und Rieger II, 259; Mtschr. 1898, S. 263; 1899 S. 32; Magazin 2, 48; 17, 172.

[4]) Vgl. Wolf, bibl. hebr. III, 1524; Cat. Bodl. p. 1777.

[5]) Vgl. Gherondi S. 201; Wolf l. c. III, 1070; Mtschr. 1898, S. 264; Mortara מזכרת חכמי איטליא S. 35.

[6]) Jakob b. Jizchak, Rabbiner und Arzt in Ferrara, geb. 1630 in Rom, st. 17. Elul (18. Sept.) 1693; vgl. Nepi S. 129; Berliner II, 2, 58; Vogelstein und Rieger II, 268; Cat. Bodl. p. 1265; sein Sohn Mordechai war sein Nachfolger und st. 30. Nov. 1748; vgl. Hebr. bibl. 17, 89; Vogelstein und Rieger II, 270.

[7]) Wolf I, 1927.

[8]) Vgl. Cat. Bodl. p. 1347; Revue d. Ét. juiv. 18, 111; 27, 317; Mtschr. 1898, S. 268. 314.

[9]) Erschien in Amsterdam 1610 in spanischer und 1670 in portugiesischer Sprache (Kayserling Bibl. p. 15).

[10]) Mordechai Bassan, Rabbiner in Verona; vgl. Nepi S. 116; Mortara S. 7; wegen Titel des Buches und Sterbejahr vgl. Cat. Bodl. p. 844.

[11]) Vgl. Cat. Bodl. Nr. 5450.

בשנת תמ"ד ועתה הלך במקומו בנו הרב ר' ישעיה באשאן[1]) חתנו של מהר"ד בנימין כהן[2]) שעשה ס' זמיר עריצים וס' אלון בכות — אמת הוא שיש בין ספרי מחזור הקראים נדפס כאן בשנת שצ"ז ג"כ יש לי כתיבת יד ס' עץ חיים מדרכי ואופן מדות הקראים וחוקם כאשר ג"כ ס' אדרת אליהו וגם כ"י כאלו: גם יש בין ספרי ספרים מחפץ ורצון האדון לאויש בורגיט ובודאי בתפילות הקראים יש הבדל גדול וכברכותיו יש נוסח אחר מנגד לנוסח שלנו אבל לא בעיקר הדברים וכן הקראים שבמצרים רצו להדפיס איזה דברים ולא אשתיימא מלתא ונאבדו הכתיבות בדרך:

הגביר דוד מנגון שהדפיס ס' קונוסימינט"ז די דירם[3]) נספר כאן בויני' בשנת שפ"ט וספרו הוא קמן הכמות באופן רביעי בשנת 1654 גם נדפס ספר אחר נקרא Tratado del temor קיצור פ' ז' מס' ראשית חכמה הועתק בלשון ספרדי מר' דוד כהן די לאורה[4]) נדפס בשנת 5393 באופן 4^0 באמשטרדם:

גם ספר אחר נקרא מיזורו די פריסיפמום[5]) דפוס אמשטרדם אופן רביעי מר' יצחק אטיאש על תרי"ג מצות אך לא ידעתי שנת פטירתם: מוהר"ר חיים וימאל המכונה קלבריץ[6]) בינינו היה אדם גדול ונספר בעיר צפת תוב"ב לא ידעתי עד עתה בשנה. בעיר רומה לא נהנו לכתוב במצבות אלא השם לבד מהנספר ושנת ויום פטירתו ולא אשכח להתמיד ולכתוב כל הבא לידי מהעתק מצבות נוחי עדן מחכמינו ולשלוח למעכ"ת כאשר התחלתי —

ומרוב המפולים הבאים עלינו בכל יום וגם בכל שעה מגעו מוב בינתינו אחים יחד להשלים חידושים שיש לנו להוציא לאור להועיל הן מדברים מבעיים וסמנים ואבנים מובות הנמצאים בחדרי והרבה סגולות אשר אם ירצה ה' לזכני אעשה וכבר ראיתי מעשה חשן[7]) וגם ס' בגדי כהנים ראיתי פעם הוא בשני חלקים ואם האדון ירצה להחליף בספרים שיש לו

---

[1]) Vgl. Mtschr. 1899, S. 566; Berliner-Jubelschrift, hebr. Teil S. 72.

[2]) Vgl. oben S. 690, Anm. 9.

[3]) Concoimento di dio vgl. Wolf III p. 200; Mortara l. c. S. 41.

[4]) Tratado del Temor divino von David b. Isaak Kohen de Lara; vgl. Wolf III, 199; Kayserling Bibl. 115.

[5]) Tesoro dos preceptos v. R. Jizchak Athias, der als Rabbiner in Venedig starb; vgl. Grunwald l. c. 97 n. 11; Kayserling l. c. S. 14.

[6]) Chajim Vital Calabrese st. 1620; vgl. Ozar nechmad III, 138; Cat. Bodl. p. 834.

[7]) מעשה חושן וקטורת von Isachar Bär Perlhefter (Prag 1686).

אקחנו ומכל הספרים שיש תחת ידי כפולים אתן לאדון וארשום אותם מעבר לדף גם ספרים אשר נמצאים למכור אחד מהם אם ירצה אדוני אקחם כפי תאות לבו ובזה אצא מלפני האדון בברכת השלום.
הצעיר יעקב אבוהב.

Tratado del temor Lingua Espagnola.

Providencia divina[1]) composta Petro et Isaak Jesurun[2]) Anno 5423 en Amsterdam Lingua Portugesa.

David, Poema Eroico, del Dottor Jacob Usiel[3]) Lingua Espagnola.

Poema Eroico en quarto en Venezia 1624.

Poema della Reina Ester. Lamentacion di Jeremia. Istoria di Rut e Varias Poesias Per Joan Pinto di Gadas[4]) a Rouen Anno 1622.

Oraciones di Jodo el Anto (?)[5]), estampados en Ferrara en Venezia en Amsterdam.

Prece et . . . alle Donne in Lingua Italiana.

מצות ביכורים[6]) מר' מרדכי באשאן
ברכת אברהם[7]) מר' אברהם ברודא
זמיר עריצים, אלון בכות } מר' בנימין כהן[8])

---

[1]) Vgl. Wolf III, 1211; Nepi 175.

[2]) Über Familie Jesurun vgl. Grunwald l. c. S. 112 ff., Cat. Bodl. p. 1128; Kayserling Bibl. p. 53.

[3]) Jacob b. Usiel, span. Arzt, wohnte 1600 in Venedig und starb 1630 auf der Insel Xante; ausser dem Poema eroico schrieb er auch פתרון חלומות; vgl. Wolf III, 1401; Kayserling Sephardim p. 180; Bibl. p. 106; Mortara l. c. S. 67.

[4]) Moses Pinto Delgado, in der Taufe Juan genannt, geb. in Tavira, lebte einige Zeit in Rom und dann in Frankreich: st. 1591; das hier genannte Buch erschien 1627 in Rouen; vgl. Kayserling Bibl. 41; Sephardim 153; Grunwald 106; Hebr. Bibl. IV, 38.

[5]) Vielleicht Antonio, ein getaufter Jude, der zur Zeit des Königs Joao II. in Portugal lebte; Kayserling Bibl. 115.

[6]) Vgl. oben S. 692, Anm. 10.

[7]) Vgl. oben S. 690, Anm. 6.

[8]) Vgl. das. Anm. 9 u. 10.

חנוכת המזבח } ר' משה חפץ[1])
מלאכת מחשבת }
דרכי נועם מר' מרדכי הלוי[2]) 457 en Venezia
שרית מר' יום טוב צהלון[3]) 454 en Venezia

בזאת הפעם אין לי להאריך ובע"ה עם הנמצא מחדש אכתוב לאדון כל הבא לידי מהחכמים חנפטרים ומהנמצא בקבריהם כתוב כאשר צוני האדון: וע"י הגביר גבריאל הערץ יקבל האדון כרך הספ"ים הג"ל מכורכים בנייר וקשורים ונרשמים P. P. סימן פאשטור פרימאריו.

ואכתוב לאדון נ"כ מס' היסוד עולם[4]) מהותו ואיכותו בפרט אף כי בכלל הוא על תיקון הגלגלים ומהלכם ולוח מצעדי המזלות ותאריכם ואוסיף לאדון חידושים ושמות ספרים אחרים כ"י שנמצאים עמדי ומהר' שאול מרר[5]) שהיה מעיר וירונא ומר' משה מרר[6]) שהוא היה מעיר ויניציא:

III.

ויניציא י"א חרש ניסן תע"ה[6]) לפ"ק.

משכיל ידידות איש מחמדות מדובר בו נכבדות בכל חכמה לו עשר ידות טוב להודות הי"ה החכם הנעלה השר המאושר כבוד שמו קריסטיאן מיאוסילו אונגיר יצ"ו.

לשמחה ולששון לבי היתה לי עת קבלתי אגרתו החמודה הבאה אלי מאת האדון על יד השר הטפסר כבוד שמו לאויש בורגיט אוהבינו תמיד מצד חכמתו ובקיאותו ויושר נשמתו ובראותי כמה האדון בקי בספרינו ושמות חכמינו וכמה האדון רוצה לכבדני במצותיו וליחדני להגיד לו מן הנפטרים ומן החיים עודנה ודברי בשורות ודרכי החכמים אשר כעת בינינו משנת תט"א עד עתה ואשר מהם חברו ספרים ונתפרסמו או עדיין בתוך אסמי חכמתם ובבית נכותם לא אעזוב בע"ה לעשות לוח א' בין מעט שבועות ולשלוח לאדון כי היום שפולי רבו מחמת שמוש תמידי אל שרים נדולים הנמצאים בכאן מספרדי' וצרפתים אשר יש עמהם קרוב דעת מחמת משא

---

[1]) Vgl. oben S. 690, Anm. 7. u. 8.

[2]) Mordechai b. Jehuda ha-Levi, Oberrabbiner in Egypten; vgl. Wolf 1477c; Carmoly תולדות נדולי ישראל p. 93.

[3]) Vgl. Cat. Bodl. Nr. 5857.

[4]) Vgl. Cat. Bodl. p. 1125.

[5]) Saul und Mose Merari, vgl. Cat. Hamburg p. IX und 163 n. 1; vgl. auch Nepi S. 239. 253. 325; Graetz X³, 344; Revue 23, 260; 24, 157.

[6]) 14. April 1715.

ומתן מבחורים שקונים ומוכרים כאשר ג'כ הרבה ספרים קדמונים שקונים לשלוח לעירם כל אחד מהם וגם מבורצילאן[1]) ואמשטרדם ולכן אחר עבור חג הפסח שלנו אכתוב לאדון באורך ועם הרבה חרושים המבוקשים מאדוני ולא יעזוב האדון לצוני כי ימצא כי כל הכונה ברוחב לב ובשמחה לעבודתו בלתי מחשבה לקבל פרס אלא בטוב לב תמיד ואכתוב על יד השר ליואש הנ"ל כדי שילכו האגרות בטוחות כאשר גם האדון יוכל לעשות וכעת הודע לאדון שהרופא רפאל ראביני[2]) בפאדובה בחיים עשה ב' אגרות אשר ראה האדון וגם הרופא יצחק קאנמארין[3]) שעשה ס' פחד יצחק ס' עת קץ וס' עקב רב הוא בחיים בטוב שם על חכמת חרפואה ובמאנטובה יש הרב הגדול כמוה"ר יהודה בריאל[4]) שעשה איזן ותיקן הרבה קונטרסים על פי' התנ"ך על המדות ועל דרכי ההלצות ושירים ועל חוזק הדת ושם יש ג"כ חכם גדול בחכמת תשבורת והנדסה ובפרט בתכונה אשר שרים רבים רצים לשמוע הכמתו בקי בלשונות למין צרפתי כ"ש לשון הקודש וארמית איטליקי ספרדית ואחרות והוא הנק' שלמה באשיליה[5]) ובינינו כנה' ר' אביעד באשילה ועשה ס' אחר על דרכי התכונה[6]):

גם הרב עמנואל פראנציץ[7]) כבר נפטר ועזב ספר אחד נקרא מתקשפתים כת"ב' רב מרדכי השיר ומליצה הר' שמואל קושטה[8]) ושמואל די פאס[9]) כבר נפטרו ולא הניחו דבר נודע מיגיע כפם אשר היו בלינורנה[10]). הר"ר אליה הלוי[11]) שר מדקדקים נפטר כבר כמו שמונים שנה[12]) ונפטר

[1]) Barcelona.

[2]) Dr. Raphael Rabeni st. 1716; vgl. Wolf III, 1915, b; Revue orientale II, 480; Mtschr. 1899, S. 563; ein Brief von Unger an Rabeni d. a. 1717 steht im Ozar nechmad III, 128.

[3]) Vgl. oben S. 690, Anm. 3.

[4]) Vgl. Wolf III, 702b; Nepi 127; Graetz X[3], 282. 323 und S. 487 f.; Hebr. Bibl. v. Steinschneider VI, 83. 89; Freimann VIII, 20 ff. 63; Michael Or ha-Chajjim 978; RÉJ. 32, 134.

[5]) Vgl. Hebr. Bibl. V, 100; VI, 49; Wolf III, 1963, b; REJ. 23, 257; Carmoly תנ"י p. 22; Mtschr. 1899, S. 565; 1900, S. 238.

[6]) Vgl. Mtschr. 1899 l. c.; Cat. Bodl. p. 2286.

[7]) Immanuel Frances; vgl. Ghirondi S. 288; Cat. Bodl. Nr. 5532; Mtschr. 1899, S. 472.

[8]) Samuel Costa, Rabbiner in Livorno; vgl. Wolf III, 2135, b; er wird im ס' תודת שלמים von Jesaja Bassan Nr. 11 erwähnt.

[9]) Vgl. Nepi S. 329 Nr. 24.

[10]) Livorno.

[11]) Elia Levita.

[12]) Levita starb 1549.

כאן ואבקש מצבתו אם אוכל לשלוח לאדון עם דברים אחרים וכעת אצא מלפני האדון בברכת השלו' נאמן אהבתו מוכן לשרתו
יעקב במוהר"ר שמואל ז"ל.

IV.

אביר הרועים מבחר יודעים בני עמו אליו נכנעים מה טוב ומה נעים נגיד בן שועים היה הגדיב תמים דעים החכם המפואר המובהק בכל מעלה האדון היצהרי ואורת"י נר"ו לא ידעך:

הופיע וזרח מפרש נגד עינינו זיו יקרו אנרתו המסולאה ומחושקה מגיד מראשית טוב שכתו בגדר בריאותו רוכב שמים יגזור להתמידו כרצונו וחפצו ונדיב נדיבות יעץ ועשה לחלוק מכבודו וממגד אוצרו הטוב לעבדו עלי לשמי ערבה לאדוני להפריש מנחה יקרה ומהודרה חוא שפר התורה האורא רבא טובים השנים מן המיוחד בשני לשונות אשר היום קבלתי מאת הגביר יוחנן הערץ מוכר ספרים ומה אומר לאדון כי אם בתשואות חן חן לאדון על כל טוב שיחדני מספר נהמד מכל וכל כמוהו ויהיה לזכרון תפארתו ונדיבות ובין ספרי בית נכותי שמתיו וכתוב עליו נדבת ככור שם האדון לבל תשכח ממנו אשר הצלתה לי ברכה בכל עת שבישיבתנו ונזכירהו לטובה: ולא אחשוך לאדון להגיד שפרעתי לנביר הערץ הגיל להוצאת הספר הגיל תשעה לימים וארבעה סולדי מטבע ויניציא כאשר נזר עלי ושאל ממני וזאת להודיעו לאדון כדי שלא יעניקו על האדון סכום הוצאות הללו אשר פרעתי. ושמחתי לידע שפרוב לאדון החכם הלז שחבר הספר נחמד הזה זכרו יהיה לתפארה. וגם אני אשר ראיתי חשקו בכתיבות החכם לחצאמו והחכם יהורה ממודינה אעשה כל מאמצי כחי ליקח מספם ולהקריבם לאדון בלי הוצאה כי כן אחי כהיר דוד מכחורי חמר הוא יכתבם ואשלח אותם כעת ואם הזמן יגזור שאחר מאהבי מעכ"ת יעבור במקומנו ונביר אותו ינתן עבדותנו וחפצנו בהדרת ככוד האדון כאשר עם חכמי בסיליאה ואיזנה[1]) השתדלנו בימים שעברו. ועל פי הע' ששאל האדון שמעתי מקדם שהוא לשון עובד כמו שאמר קהלת עובד אלקי' וכן נקראו הנביאים משה עבד ה' ועובד ונעבד הוא מפועל הקל וגם כן נאמר בעבודת סלונית ע' וקל להבין. ועל שם הצירימאני ימצא האדון בריקציונאריו בלשון למין . . . . . .

Hier folgen einige Zeilen in italienischer Sprache, die schwer zu entziffern sind, mit Datum (20. November 1718) und Unterschrift: Jakaub Aboab.

[1]) Basel und Isny.

V.

בשנת תע״ח ויניציא ט״ב לאייר[1]).

כבוד ריעים יופי סופרים טועמים ידיעתי יחידי אומתו נאמנים טבעו וצא וס כשר פאר יפעת למודיו ומוסריו אהוב וחביב נכשר גדולתו ימים רבים. הוא גדול ברועים מתיחס שמו וראש לאנשי מדות. תתיקר רשומו[2]).

הוסיף האדון לכבדני ביושר הלצותיו צוף דבש אמריו הנעימים כתובים מט״ב לח׳ אדר שעבר המבשרות טוב מצבו והדרת שבתו בגדר בריאותו ומצורף השמיעני הגעת תכריך הספרים ששלחתי לו לאדון באמצעות הגביר יוחנן הערץ אשר ממנו קבלתי השבוע שעבר אגרתו זאת החמודה מעת הגעתם אחר עבור משך ד׳ חדשים למסירתם אף על מתכונתם שלמים וטובים והיו לרצון לפני האדון עם החדושים שצרופים לספרים שלחתי לאדון עם הספר שמתנה נתונה (?) שלח לו לאדון אחינו הגדול ה״ר דוד אבוהב שקבלתו הוא לכבוד ולתפארת לנו ומובטחים שאדון ימצא נחת רוח בצחות לשונו וגם בהקדמתו שקננתי אני עבדו מגדת מראשית עד אחרית מוצאיו מובאיו ומקריו ואם האדון יכתוב בספרו זכר חכמי עמנו כאשר אחרים עשו לא ישכח מלהזכירנו אשר בצפייתנו צפינו לראותו אותנו ובמצות מעלתו קבלתי מהגביר הערץ הנ״ל שמונים לטרים פיקולי (?) דפוס ויניציא לקנות הספרים הרשומים כאשר האדון ימצא בשולי האגרת הזאת כולם בשמותם ויוכל האדון להאמין לי כי הרבה יגיעות יגעתי השנה הזאת למצא מאלו הספרים שכבר מאז שאלם האדון כאשר עתה מחדש לפי שספרים אלו הם זקנים ולא נתחדשו פעם אחר בדפוס ובכן אינם נמצאים אלא דרך מקרה מאיש שהעני או ירש אותם והנם כהיום מוכרכים באמצעות הגביר הערץ הנ״ל כמו לשעבר תכריך מתוכן לשם האדון כאשר ימצא אותם בזמנו גם על ס׳ אגרת פריפוט דוראן[3]) כתבתי ומבטיחים אותי לשלחו לו מהר או בדפוס או כתיבת יפה יפה שתכף אקחהו ואגידהו לאדון גם ס׳ מגן אברהם מהר׳ פריצול[4]) יש בכאן מי שרוצה למכרו בכתיבה יפה המורגל באיטליה והם יותר ממאה· דפין בכרך רביע ולא רוצה ממנו פחות מה׳ אונגרי וכן יש בכאן כתיבות משובחות נגד הקראים מעשה הר׳

---

1) 18. Mai 1718.

2) Die mit Sternchen bezeichneten Buchstaben ergeben den Namen des Adressaten: Christian Teophilo Unger.

3) Profiat Duran, vgl. Cat. Bodl. Nr. 6783; Wolf III, 1854.

4) Abraham Farissol; vgl. Cat. Bodl. Nr. 4222; Mtschr. 1898, S. 421.

שמחה לוצאטו[1]) ור' יהודה ממודינה והם כמו עשרה דפים נייר גדול בלשון אימליאנו אך יורשיו רוצים ד' דוקאטי לאחת ומס' מצרף לחכמה מהר' אדומים שיש לי בלשון הקדש אם ירצה האדון שאשלח לו חלק ממנו כפעם כפעם להעתיקו שם האדון בלב שלם ונפש חפצה אשלחהו כי בכאן הוצאת הכתיבה כהיום מרובה וכבר רציתי ליתן ממון להעתיקו שני אונגרי לשלחו לאלכסנדריא ולא הביא אפי' ארבעה ולא אתרשל ליתן עיני פקיחי אם יבא לי איזה טופש דרך מקרה לקנות מזה או כדומה להגיד לאדון ואם בזול אקחנו לשרתו וכן יש לי מאלו ספרים אבן בוחן ס' מלחמות ה' וס' מלחמות מצוה[2]) וס' עזר האמונה[3]) ום' לוית חן[4]) אבל בכתיבת יד נקנו לפנים וקשה ללומדה כי היא כתיבת אפריקת וליואנטינו ובקושי אנו קוראים בם אך אם ירצה האדון איזה פרק מה מהם אני אכתוב אותו לשרתו. ועתה שבא לידנו ס' טיסורו די דינים[5]) מר' מנשה בן ישראל יפה ושוב לקחתיו שגם זה יקבל האדון כמוס כעת בתכריך ששנרתי לנביר הערץ הנ"ל — ס' הדרישות על העקרים[6]) די יהושע סילוה[7]) יש אחד בלבד ויוצין ממנו ד' דוקאטי מכסף — ס' רילאציון דילוש פואימוש[8]), ס' טריאונפו די גוירנו[9]) וס' פראפראזיש[10]) מר' יצחק אבוהב אינם בנמצא בכאן כעת — ס' מכילתא שוה ארבעה דוקאטי וכן ס' מערכת אלקות וס' תפילות כל השנה דפוס פירארה לשון ספרדים עד עתה ג"כ אינו בנמצא לקנות אך אשתדל בעדו — אל הרופא צהלון לפירארה שלחתי אגרת הכתובה מאדון ואם ישיב לי אשלחהו לאדון במוצא פה כאשר

---

[1]) Vgl. Nepi S. 316; Mortara S. 36; Mtschr. 1899, S. 311, 418; 1900, S. 238.

[2]) Antichristliches Buch von R. Meir b. Schimeon; vgl. Wolf III, 1400 d; Mtschr. 1881, S. 296.

[3]) Antichristliches Buch von Mose ha-Kohen aus Tordesilla; vgl. Vorrede zu אגרת von Profiat Duran; REJ. 18, 226.

[4]) Hebr. Grammatik von Immanuel b. Jekutiel (Mantua 1557); Cat. Bodl. p. 1055.

[5]) Thesoro dos Dinim; vgl. Revue orientale II, 305; Cat. Bodl. p. 1649; Kayserling Bibl. p. 69.

[6]) Vgl. Ghirondi S. 207 Nr. 218.

[7]) Josua de Silva, st. 1679 als Rabbiner in London; vgl. Wolf III, 791 b; Kayserling Bibl. p. 102.

[8]) Relacion de los Poëtas v. Daniel de Barrios (Kayserling das. p. 23).

[9]) Triumpho des Govierno Popular v. demselben (ibid. p. 19).

[10]) Parafrasis von Isaak Aboab da Fonseca (ibid. p. 4).

עשיתי לרופא קאנטרין לפאדובה מאחר שבא לשאלו מאת האדון. הגלות והפדות כבר כתבתי ג'כ בעדו ואתננו לשם האדון. ואצל החכמים הבאים מירושלים תוב"ב שאלתי זמן פטירת הרב שלמה אלנאזי[1]) ואומרים שבטבריא נפטר שנת תמ"ג ואם ירצה האדון לכתוב לערי ליואנטי ואפריקו אני אשרתהו כי יש לנו מכירים תגרים והכמים בכל המקומות החם אף כי רחוקים. כאשר גם בזמן היועץ הגדול ממעלת החסיר שהיה בעיר פראנקפורט נקרא יועץ לאודולפו[2]) שהיה בקי בהרבה לשונות אני הייתי שולח הרבה אגרות בשמו במקומות חהם הוא כמו עשרים שנה ויותר ובודאי אהב אותי הרבה וכבדני במצותיו פעם אחר פעם אשר ג'כ . . . האדון שלא אעזוב לעבדו וכבן אצא מלפניו בקידה ובשתחויה כה דברי נאמן אהבתו מוכן לשרתו כה דברי

ואם ירצה האדון לצווני איזה פעם בלעז

הצעיר יעקב אבוהב.

a Jakaub Aboab Rabino

. . . . . .

זה הולך היום על יד הערץ כדי שיגיע ליד האדון בנקל ואלו הספרים ששגרתי ביד הגביר הערץ

ס' שלטי גבורים פרובינצול[3])	d 20
Poemo Usiel[4])	10
Tesoro di Dinim[5])	15 : 60
Stato di los Ebreos	6 : 4
גלות יהודה וס' לב אריה[6])	9 : 6

[1]) Salomon b. Abraham Algasi st. 1683; cf. Wolf III, 1948 Cat. Bodl. p. 2277.

[2]) Hiob Ludolf; vgl. oben S. 693.

[3]) Ob Provinciale hier eine Verwechslung mit Portaleone ist, kann ich nicht entscheiden; in den bibliograph. Handbüchern finde ich kein Mitglied der Familie Provinciale als Verf. des שלטי גבורים verzeichnet.

[4]) Vgl. oben S. 694, Anm. 3.

[5]) Vgl. oben S. 699, Anm. 5.

[6]) Beide Werke haben Arje di Modena zum Verfasser; vgl. Cat. Bodl. p. 1349; Hebr. Bibl. V, 103; VI, 20.

ס' תולדות אדם אלנאזי[1]) ואגרת יחוסתא[2]) וס' ישיר משה[3]) וס' מלות הגיון 12 : 8

3 opere . . . . 6 : 4

עוד יקבל האדון קינה נעימה לפמירת הרב שלמה ניצה[4]), עוד בלשון . . . . ס' הגלות יהודה קניתיו הבור עם ס' לכ אריה שהוא מהרב עצמו וגם ס' תולדות אדם אלנאזי הוצרכתי לקנותו עם ג' אחרים ולכן כולם אחרים יקבל:

נא בלשון בקשה יודיעני האדון כמה שמו ס' Ziphroticum . . . . שיש האדרא רבא וזומא בלשון הקדש ולאשין שרציתי לקנות אותו אם אינו כ"כ ביקר:

גם אומרים שקרוב למקומות עושין בגד וניר מאבן הנקרא Este Amiante . . . Abeste[5]) ואם כן הוא אתחנן מול יפעתו להפריש לחשבון שלי חתיכה אחת אפי' שיהיה קמנה כי כבר בא לידי מעיר איסנה פעם א' מהאבן זוטת (?) ואם יש ביד מעכת איזה חדוש מדברים מבעיים יודיעני:

---

[1]) Ssmuel b. Isaak Algasi; vgl. Güdemann, Erziehungswesen III, 145; Cat. Bodl. p. 2403.

[2]) אגרת מספרת יחוסתא דצדיקי דארעא ישראל v. Josef Richeti aus Safed; vgl. Wolf III, 970 c; Nepi S. 213; Cat. Bodl. p. 1526.

[3]) Vgl. Cat. Bodl. p. 1845.

[4]) Vgl. Wolf III. 1048; Gross, Gall. jud. 394; Nepi S. 239, 326; Ghirondi S. 326; Cat. Bodl. Nr. 6935.

[5]) Der biegsame Asbest oder Amianth.

Nominalismus und Realismus bei den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen.

Von Dr. S. Horovitz.

(Schluss).

Wir gehen nun zur Ansicht Abu Haschims hinsichtlich der Eigenschaften Gottes über. Die Frage, wie diese Ansicht mit der Chal-Theorie zusammenhänge, kann nach dem, was bisher auseinandergesetzt worden ist, kaum noch aufgeworfen werden. Der Satz nämlich, dass die Begriffe sind und nicht sind, will ja eben nichts anderes besagen, als dass jeder Begriff etwas bestimmtes für sich ist, dass er nur das ist, was der Name aussagt, von allem anderen aber verschieden ist, und gerade darum handelt es sich ja bei der Frage von den Eigenschaften Gottes. Auch das Wissen Gottes ist nach Abu Haschim nur das Wissen, nicht aber die Macht, das Wesen u. s. w., es ist in einer Beziehung ein Seiendes und in unzähligen ein Nichtseiendes, d. h. es ist vom Wesen, der Macht und unzähligen anderen Dingen verschieden, und das Gleiche gilt vom Wesen Gottes und den anderen Attributen. Man muss nun, um die Gründe, welche Abu Haschim für seinen Standpunkt in Bezug auf die Eigenschaften Gottes beibringt, richtig zu verstehen, sich über die verschiedenen Ansichten, die seinem Standpunkte entgegengesetzt sind, orientiren. Es kommen in Betracht die Ansicht der liberalen Mutakallimun, welche wie Gubbai und Andere, die Eigenschaften Gottes als mit seinem Wesen und unter einander identisch, und die abweichende Ansicht der Sifatija, welche die Eigenschaften Gottes als von seinem Wesen und von einander verschieden erklärten. Wir legen nun auf den Gegensatz Abu Haschims zu Gubbai den Nachdruck und sehen in allem, was er vorbringt, zunächst

nur eine Begründung seines Standpunktes diesem gegenüber. Der Verstand, heisst es, erkennt mit Notwendigkeit einen Unterschied an zwischen der Erkenntniss des Wesens schlechthin und der Erkenntniss desselben als eines so und so qualificirten. Ebenso wird dann weiter gesagt: dass der Wissende wissend sei, ist ein Zustand, welcher eine Eigenschaft ist, neben seiner Existenz als einer Wesenheit; das heisst: was man unter der Eigenschaft versteht, ist etwas anderes als das, was man unter dem Wesen versteht; und ebenso verhält es sich damit, dass er mächtig und lebend ist. Wir erkennen in alledem nur einen Grund, warum Abu Haschim nicht der Ansicht Gubbais beitreten kann. In der Tat konnte Jemand, der die Existenz selber von den Dingen trennte und als besonderen Begriff setzte, sich nicht zu der Ansicht bekennen, dass das Wesen mit den Attributen und diese unter einander trotz der grossen Verschiedenheit der Bedeutung identisch seien. «Zu gestehen, dass es zwei Ausdrücke gebe und dabei doch nur Eines setzen, ist doch äusserst lächerlich» heisst es im Sophisten[1]), und dies ist es in einem gewissen Sinne, was Abu Haschim betont. Hingegen sehen wir in diesen Worten nichts, wodurch sich Abu Haschim von den Sifatija unterschiede. Dementsprechend muss auch der Satz verstanden werden, dass nach Abu Haschim Gott wissend sei seinem Wesen nach in dem Sinne, dass ihm ein Zustand als eine Eigenschaft zukomme, welche erkennbar sei ausser dem, dass er ein

[1]) S. 244: Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἕν κατὰ γέλαστόν. Überhaupt musste die Art und Weise, wie Plato diejenigen widerlegt, welche zwei Prinzipien annehmen, indem er einwendet, dass nach dieser Annahme jedenfalls noch ein Drittes, nämlich das Sein sich ergeben müsse, und ebenso der ähnliche Einwand gegen die Eleaten, denen gegenüber er meint, dass man zwei Prinzipien habe, nicht Eines, sobald man von dem Einen das Sein aussage — es musste, sagen wir, dies alles Abu Haschim bestimmen, der Ansicht zu widersprechen, dass so verschiedene Begriffe, wie Wissen, Macht und Wesenheit nur Eines seien.

existirendes Wesen sei, dass aber die Eigenschaft nur zusammen mit dem Wesen, nicht aber für sich erkannt werde. Die letzten Worte machen den Eindruck, als ob in ihnen angedeutet wäre, inwiefern der Standpunkt Abu Haschims sich von dem der Sifatija unterschiede. Ein solcher Unterschied, könnte man meinen, finde insofern statt, als nach Abu Haschim die Eigenschaften nur zugleich mit den Wesen erkannt werden, mithin die Einheit des Gottesbegriffes doch einigermassen gewahrt werde. Allein wer sagt denn, dass die Sifatija in dieser Beziehung anderer Ansicht waren, dass sie behauptet hätten, die Eigenschaften würden für sich erkannt? Die Worte haben tatsächlich einen entgegengesetzten Sinn, sie wollen sagen, o b g l e i c h die Eigenschaften nur mit dem Wesen erkannt werden, so sind sie doch von demselben verschieden, so dass es anstatt وانما eigentlich heissen müsste: وان لم. Die Bedeutung der Worte tritt scharf hervor, wenn man sich die Begründung Saadias für seine Ansicht von der Identät des Wesens mit den Attributen vor Augen hält. Die Attribute, sagt er, sind vom Wesen und unter einander nicht verschieden, weil wir die Attribute zugleich mit dem Wesen durch Einen Erkenntnisakt erkennen und wir lediglich durch die Beschränktheit der menschlichen Sprache nicht imstande sind für unsere Gedanken einen einzigen entsprechenden Ausdruck zu finden[1]). Gerade dieser Meinung gegenüber hebt Abu Haschim hervor, dass die Attribute, trotzdem sie nur mit dem Wesen erkannt werden, doch von demselben verschieden sind. Wir sehen also zunächst gar keinen Unterschied zwischen der Ansichts Abu Haschims und der der Sifatija. Es ist nun beachtenswert, in welcher Weise ein Anhänger Abu Haschims, der bereits genannte Karaeer Josef auf gewaltsame Weise einen solchen Unterschied

[1]) Emunot S. 44 (ed. Landauer, S. 85) וכאשר התקייטו בשכלנו אדה השלשה ענינים בבת אחת לא נתכן ללשונותינו להגיעו [להגיעם l.] בבת אחת.

herausbringen möchte. Auf den Einwand, was es denn darauf ankomme, ob man den Ausdruck Sifa oder Chal gebrauche, der Sinn bleibe doch derselbe und die Consequenzen, welche die Ansicht der Kilabija — einer von Josef bekämpften Sekte der Sifatija — treffen, träfen auch die andere, erwidert er, es verhalte sich nicht so wie der Gegner behaupte. Oftmals gelinge es nicht, für den Gedanken einen adäquaten Ausdruck zu schaffen; anstatt sich an den äusseren Schein zu halten, hätte der Gegner mehr in den Sinn eindringen müssen. Der offenkundige Sinn des Ausdruckes Sifa, welcher Gott beigelegt werde, verlange mit Notwendigkeit die Annahme eines Erkennbaren und Unterscheidbaren, da die Kilabija das Wissen Gottes auf eine Ursache zurückführen und sagen, dass, wenn es möglich wäre, dass Gott ohne Wissen wisse, es auch in Bezug auf die Menschen möglich sein müsse. So aber, wendet Josef ein, verhalte es sich nicht, denn es bestehe in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen Gott und den Menschen. Beim Menschen müssen wir bloss darum ein Wissen als Ursache seines Wissens annehmen, weil wir auch aufhören können, Wissende zu sein, und weil das Wissen als in der Zeit entstanden einer Ursache bedürfe. Anders bei Gott, der von Ewigkeit her ein Wissender ist. Wenn nun die Kilabija trotzdem behaupten, dass Gottes Wissen weder Gott selbst, noch von ihm verschieden sei, obwohl sie das Wissen als die Ursache, dass er ein Wissender sei, annehmen, so befinden sie sich in einem Widerspruche mit sich selbst. Wir aber reden von Zuständen in einem ganz anderen Sinne. Denn wir behaupten nicht, dass die Zustände etwas Erkennbares seien; denn wären sie etwas Erkennbares, so müssten sie entweder existieren oder nicht existieren; sondern wir sagen: Gott wird mit seinen Zuständen erkannt[1]).

[1]) Vgl. Frankl a. a. O. Die Worte ולכן יאמרו כי לא עבר שיהיה יתיש יודע לא בידיעה היה יתכן עליכם sind so zu übersetzen, wie wir sie

Aus den Schlussworten ersieht man, dass er sich selbst über die Ansicht Abu Haschim's nicht klar war. Wollte er den Unterschied darin setzen, dass nach den Kilabija das Wissen Gottes eine Ursache habe, nicht aber nach Abu Haschim, so war alles, was er zuletzt sagt, überflüssig. Ferner, was ist das für eine lächerliche Beweisführung: die Zustände sind nicht erkennbar, denn sonst müssten sie existiren oder nicht existiren, sie sind aber Beides nicht! Das heisst, um etwas Unverständliches zu erklären, sich auf etwas berufen, mit dem noch weniger ein Sinn zu verbinden ist. Und diese Absurdität bringt er vor, nachdem er kurz zuvor von den Kilabija sagte, dass sie sich in einem Widerspruch mit sich selbst befinden. Dann fährt er fort: Wir behaupten, dass Gott mit seinen Zuständen erkannt werde. Wollte er damit sagen, dass die Zustände, nicht für sich, sondern nur mit dem Wesen erkannt werden, so brauchte er diesen Unterschied nicht in einen solchen Nebel zu hüllen. Wir haben aber bereits gesehen, dass dies nicht ins Gewicht fällt, denn dasselbe werden die Kilabija von den Attributen (Sifa) sagen.

Wie stellen wir uns nun zur Frage, ob und in wiefern die Ansicht Abu Haschim's von der der Sifatija abweiche? Wir könnten erwidern, dass ein Gegensatz gegen diese vielleicht gar nicht beabsichtigt sei, denn deutlich ausgesprochen finden wir einen solchen in den Worten Abu Haschim's nicht. Es ist gleichwohl möglich, dass Abu Haschim der Meinung war, seine Chal-Theorie gebe ihm ein Mittel in die Hand, Attribute in Gott anzunehmen und gleichwohl die Einheit des Gottesbegriffs besser zu wahren als die Sifatija. Erinnern wir uns an die bereits erwähnte Ansicht des Antisthenes, dass man keinem Subjectsbegriff ein von ihm selbst verschiedenes Prädicat beilegen

---

wiedergegeben haben, und nicht: »dass wir im Rechte wären, die Ursachen zu leugnen, wenn es möglich wäre, dass Gott ohne Wissen ein Wissender sein könnte« (Frankl S. 29).

dürfe, weil man dadurch das Eine zu Vielem, das Viele zu Einem mache. Plato bekämpft diese Ansicht, weil man danach auch das Sein nicht von den Dingen aussagen dürfe, und zählt bei dieser Gelegenheit das Sein zu den allgemein zusammenhaltenden Begriffen, weil es sich mit allem verbindet und alle verknüpft[1]). An diese Auseinandersetzung erinnert die Anschauung Abu Haschim's, da es sich bei der Frage, ob man von Gott Prädicate, die von seinem Wesen verschieden sind, aussagen dürfe, genau genommen um dasselbe wie bei der von Plato bekämpften Ansicht handelt, nur mit dem Unterschiede, dass sie dort im Allgemeinen erwogen, während sie hier speziell in Bezug auf Gott behandelt wird. Die Ausführungen Plato's scheinen nun auf Abu Haschim nicht ohne Einfluss gewesen zu sein. Dem entspricht es, wenn von Schahr. mitgeteilt wird, dass Abu Haschim zwischen dem Wesen Gottes und seinen Attributen noch einen Chal eingeschoben habe[2]), welcher von Mewakif[3]) näher bezeichnet wird als Gott — sein. D. h.: A. Haschim hat die Existenz vom Begriff getrennt, was ganz der platonischen Anschauung entspricht. Ebenso scheint er darauf Gewicht gelegt zu haben, von einem Wissend-Sein Gottes (عالمية) zu sprechen, anstatt von einem Wissen Gottes (علم). Er glaubte also dadurch, dass er den Begriff des Seins zwischen Gott und die Attribute einschiebt, die Einheit Gottes besser zu wahren. Eine Analogie für diese Anschauung könnte man vielleicht in der von Ari-

[1]) Soph. 253.

[2]) Schahr. das.: اثبت للبارى تعالى حالة اخرى اوجبت تلك الاحوال.

[3]) S. 10 wird dieser Chal als الالهية bezeichnet. Man könnte die Ansicht A. H. auch so auffassen, dass er bei seinem Bestreben, die Begriffe so weit als möglich dialektisch zu spalten, die Göttlichkeit, welche gewissermassen der gemeinsame Charakter der verschiedenen Attribute bildet, als besonderes Attribut neben ihre Verschiedenheit setzt. Im ganzen jedoch ist dieser Punkt unwesentlich.

stoteles angeführten Ansicht derjenigen finden, welche um dem Widerspruch zu entgehen, der nach Antisthenes besteht, wenn man von einem Subject ein von ihm verschiedenes Prädicat gebraucht, den Ausdruck umformten, indem sie statt der Eigenschaft das Tätigkeitswort setzten, beispielsweise nicht sagten, der Mensch sei weiss, sondern er übe die Tätigkeit des Weiss-Seins aus[1]). Etwas Aehnliches mag sich vielleicht Abu Haschim gedacht haben, wenn auch für uns das Ganze, wie Aristoteles sagt, nur auf eine Umformung des Ausdruckes hinausläuft.

Ziehen wir nun das Ergebniss unserer Erörterung, so lässt sich dasselbe in zwei Sätze zusammenfassen. Abu Haschim war Realist; die allgemeinen Begriffe haben nach ihm eine vollkommeue Existenz im Gegensatze zu seinen nominalistischen Gegnern, welche die Allgemeinbegriffe für blosse Worte zum Zwecke der leichteren Zusammenfassung der vielen einzelnen Dinge erklärten. Die Behauptung Abu Hacshim's, dass die Begriffe existiren und nicht existiren, ist nicht eine Abschwächung des Realismus, sondern besagt etwas ganz anderes, nämlich, dass jeder Begriff nur das ist, was sein Name ausdrückt, eine bestimmte Form des Seins, so dass selbst der allgemeine Begriff des Seienden in vielfacher Beziehung ein Nichtseiendes ist und sich von allen andern Begriffen unterscheidet. Von diesem Standpunkte musste Abu Haschim erklären, dass auch die verschiedenen Begriffe des Wissens, der Macht, des Lebens weder unter einander noch mit dem Wesen identisch seien. Dass es, um zu diesem Ergebnis zu gelangen, einer so langen Auseinandersetzung bedurfte, wird man begreiflich finden, wenn man die vielen Missverständnisse, die es zu zerstreuen galt, in Betracht zieht[2]). Wir bemerken nocn zum Schluss, dass

[1]) Aristoteles, Physik 185b, 28 οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται.

[2]) Wir verweisen noch kurz darauf, dass die Frage, ob das Nichtseiende sei, von den Späteren dahin verstanden wurde, ob das Mög-

nach unsern Darlegungen der Sophist als Quelle der Attributenlehre der Ascharija leicht erkennbar ist.

---

liche ein Seiendes sei. Ferner vermuten wir, dass in den oben angeführten Worten, die Achwal reduzieren sich nicht auf das Wesen und nicht auf ein Accidenz neben dem Wesen, die Kategorien der Identität (ταὐτόν) und des Anderssein (τὸ ἕτερον) verborgen sind. Gerade diese subtileren Begriffe konnten leicht missverstanden werden, wonach die Stelle im Soph. S. 255 zu vergleichen wäre, wo nachgewiesen wird, dass das Sein nicht mit der Kategorie des Andersseins zusammenfalle, mit der Begründung: ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον. Es ist freilich ein solches Missverständniss schwer möglich für Jemanden, der die Stelle im Zusammenhange liest, wir wissen aber nicht, ob nicht dieser Punkt bei Abu Haschim bloss kurz gestreift wurde, so dass durch den Ausfall der Negation (οὐ) die Begründung: wir hätten ein Accidenz in einem Accidenz, entstanden sein kann. Denkt man an die vielen Missverständnisse, die in der pseudoaristotelischen Theologie durch Vergleichung mit dem griechischen Text sich noch nachweisen lassen, wird man einen solchen Verstoss nicht für unmöglich halten. — Eine andere Auffassung der dunklen Worte ergibt sich aus Al-Razi, angeführt von Carra de vaux a. a. O. S. 125, wonach gesagt wäre, dass in dem bereits erwähnten Beispiele von der Farbe und dem Schwarzen, die Farbe nicht Accidenz sein kann, weil dann das Schwarze ein Accidenz in einem Accidenz wäre. Dagegen jedoch spricht, dass von Schahr. an unserer Stelle der Ausdruck Chal allgemein von der Eigenschaft gebraucht wird. Ferner erfahren wir von Schahr. auf S. 69 gelegentlich, dass nach den Anhängern der Chal-Theorie das Accidenz beispielsweise ein Accidenz und Farbe und Schwärze sei, was nebenbei bemerkt eine weitere Bestätigung unserer Auffassung ist, dass es sich bei dieser Theorie hauptsächlich um die Differenzierung der Begriffe handelt. Jedenfalls ersieht man aus dieser Stelle, dass Chal und Accidenz keine Gegensätze sind. Schliess:ich passt die ganze Erwägung in den Zusammenhang nicht, da nur erwiesen werden soll, dass die Farbe beispielsweise als ein besonderer Begriff neben dem Schwarzen zu setzen ist, und es ganz gleichgültig ist, als was man die Farbe auffasst. Im Hinblick auf die Schwierigkeiten erscheint es uns nicht als zu gewagt, wenn man in den dunklen Worten einen falsch verstandenen Satz aus dem Sophisten erkennt, welcher nicht aus diesem selbst, sondern aus Abu Haschim entlehnt ist und daher eine solche Entstellung erfahren konnte.

Isaak b. Mose Or Sarua.

Von J. Wellesz.

(Schluss).

VI. Worterklärungen.

IOS. schrieb sein Werk für die in slavischen Ländern lebenden Juden und bediente sich daher zur Erklärung schwieriger Begriffe häufig der slavischen Sprache (ל׳ כנען), berücksichtigte aber auch die deutsche und in den aus den Commentaren und Gutachten der französischen Schule übernommenen Stellen die französische Sprache.

Die Worterklärungen sind folgende:

Erster Teil: S. 27b B. (= böhmisch) פיל״ט plť, D. (= deutsch) וולו״ס Floss (vgl. Raschi zu I Kön. 5, 23 פליצי״ן, Berach. 28b); 56a B. יהוד״י, ahodi, Erdbeeren, F. (= französisch) פריש״ש fraises; 66a D. פנכו״כש Pfannkuchen (nach Joël ha-Levy) 75a B. קנופ״י konope, D. אנפ״א Hanf; 77a B. שטי״ט? D. פרש״ט?: 97b D. יילק״ש? F פלטרי״ד polytric Weichselzopf; 99a D. צותתו״ת Zotte; 127a F לונבל״ש lombes, B. לדויינ״א Lenden; 141a F. אריג״ש hareng-Hering; B. בליינ״א? ein Raubfisch, der kleine Fische verschlingt; 156a F. קושרא? vgl. Resp. des R. Tam, ed. Rosenthal, Nr. 58. קורש״י, קודא coude; B. לוקי״ט loket, Ellbogen; B. פדוחא pazucha, F. איישיל״ש aiselle, Achselhöhle.

Zweiter Teil: S. 15a B. וי״ש veš F. פרולא? Laus; B. בילחא blcha, F. פוצא puce, Floh; 16a B. צריף?; 18a B. בומוילנ״א bavlna, F. קוטון Baumwolle, 18b קויטנ״י ויצץ kvetni, Kräuter, Gräser; 26e B. קרוכי? 31a D. פריזיירי״ש?; B. זקיב״ה?, F. בוקלא boucle, Gürtelschnalle; 31b B. קופיט״ו Oberschwelle; 32b D. הרשטו״ר? in den Toss. des Elieser b. Isaak aus Böhmen; 33a B. פוט״ץ putec, Scheitel; 37a B. פיוצ״י?; B. מוטובו״ז motuz,

Bindfaden; 39a B. זפונ״א zapuna, D. וורשפן Vorspan, Schürze; 42a B. קרבושק״א ākraboška, Maske; 121 a B. ליפ״א lep, Leim; 127a B. נוגביצי? (Filzschuh); 134a פומיטל״ן? (vielleicht מיטלא metla, Besen, vgl. AS § 248); 149b B. פולו קברטי או צטוירט polo quarto, ctwrt 180a בוט״ש Bundschuh (aus Elieser b. Joël's Werk angeführt).

Baba mezia §. 59 D. פוּלְפָּא שְׁקִינָא גְנָגְט genagt — —; § 229. D. רַייטַוּוּנִין (Raschi Bm. 73b); § 376. D. אַשְׁטְרַייך Estrich; § 337. F. פישיו״ר pioche, B. מוטיקא motyka, Haue, F. פאלא pelle, B. לופטא lopata, Schaufel.

Aboda Sara § 132. D. אשטו״ק Stock, B. כלד״א kaloda, Halseisen (Raschi zu AZ. 15b); § 146. B. רושק״י בנק״י; § 166. B. קופיצי, קונביצי, kupica; § 191. B. גלווטיצי, ein Getränk, welches man auf den Markt bringt; § 244. B. פַּנִי? § 271. B. סרובדקא srovatka Molke; § 286. B. גוביצי? § 289. B. אשקרובדא? ein beim Brotbacken benütztes Becken.

Vgl. Harkavy: Die Juden und die slavischen Sprachen; Perles: Altböhmische Glossen, Monatschr. 1878; Güdemann: Gesch. d. Erziehungswesens bei den abendländischen Juden, Note III.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu Seite 132. IOS. führen an: Schibbole ha-Leket des Zidkijah b. Abraham § 247, 267 u. שמחות § 52; Jona איסור והתר, ed. Prag, I 11, IV 2, 11, V 8, IX 1, X 7, 15, 22, XI 4, XIV, 6, XVIII 16, XX 10, 14, 21, XXI 7, XXII, 2, 13, XXIII 6, XXV 11, XXVIII 5, XXXIV 5, XL 18, LII 3, LIII 5, LIV 1, 7, 10, LVI 1, LVII 2, LVIII 103.

Salomo Luria, Jam schel Schelomo zu Gittin führt א״ז öfter an I 8, III 26: ולא זכיתי להיות בידי הא״ז הגדול. IV. Buchstabe »Ajin« wie der Name Akiba zu schreiben sei.

Zu S. 141. Über Simcha b. Samuel vgl. H. Michael's אור החיים S. 596.

Zu S. 143. Über den Aufenthalt des IOS. in Würzburg, s. Resp. 17 d. Meir a. Rothenburg.

Zu S. 212. Ein Resp. des ChOS. an die Einwohner Boppards, Resp. 249 des Meir a. R.

Zu S. 445. Salomo b. Simson ist mit ששון identisch, vgl. Berliner im Ozar Tob 1878. 2.

Zu S. 436. Über das I 208 b befindliche Resp. des IOS. an Abigdor ha-Cohen, das in Joseph Kolon's Resp. Nr. 74 aufgenommen ist, vgl. Darke Mosche zu Choschen Mischp. C. 46. Sabbathai Kohen erkannte aus dem Umstande, dass in JK. Resp. das Gutachten nicht unterfertigt ist, dass dieses nicht von J. Kolon herrühre שאותה תשובה חבר איזה גדול א' שהיה זמן רב קודם ההג' מרדכי. Das Or Sarua hatte Sabb. Kohen nicht.

Zu S. 271. »Das gleichbenannte שערים des Alfassi« BK. 89 §, vgl. Jad Maleachi כללי הריף 20. Dieses Werk rührt von einem Enkel Alfassis her. Amrams סידור ist mit den מחזורים nicht identisch. Das Wörtchen »auch« ist zu streichen. Der סדר ר' עמרם גאון, von Kelter, Warschau 1865 edirt, ist eine Umarbeitung des alten Seder R. A., welcher wahrscheinlich grösser war. Zunz, d. Ritus 18. Statt »unter den« — lies — »dem«.

Zunz, Zur Gesch. 326. »R. Isaac in Wien hiess רביעו הקדוש« Ascheri, cap. 4 Taanit bezieht sich auf R. Meir, nicht auf IOS.

Die Stelle I 56 a וחפשתי בשתי תוספתות של ברכות bedeutet: zwei Exemplare der Tosefta zu Berachot, nicht zwei Tossafot zu diesem Tractat. Vgl. I 78a AS. § 127.

Zum Studium der Raschi-Commentare ist das Werk von ungemeiner Wichtigkeit. Wahrscheinlich hatte IOS. eine andere Recension des Raschi-Commentars, die er stets פי' רשי', nie בקונט' o. פי' הקונטרס nennt, vor sich. Zu Chullin war sein Raschi-Commentar vollständiger, er führt Raschi dort פי' ר' שלמה an. Vgl. Berliners, Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare S. 5, 11, 15. Es wäre interessant die Lesearten zusammen zu stellen.

Robert von Anjou und sein Verhältnis zu einigen gelehrten Juden.

Von **Moritz Steinschneider.**

Bekanntlich hat L. Geiger in der von ihm besorgten 3. Ausgabe von Jacob Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien, Leipzig 1877, in 2 Bden., die Forschungen des Verfassers nicht bloss fortgesetzt, sondern auch erweitert, so dass die jedem Bande angehängten Anmerkungen grösstenteils ganz neue Bestandteile enthalten. Dahin gehört I, S. 335 über die litterarische Tätigkeit der Juden in Italien, wo unter Anderem auch meine direkten Mitteilungen benutzt sind. In späteren Auflagen haben sich viele Anmerkungen zu »Exkursen» entwickelt; in der eben erscheinenden 12. Auflage behandelt Exkurs XLII (S. 360) Kenntnis des Hebräischen, Exkurs XLIII (S. 362 bis 367) die litter. Tätigkeit der Juden u. s. w., mit neuen Mitteilungen. Dass Flav. Mithridates (S. 365, Z. 12 v. u.), der Übersetzer einer Reihe meist kabbalistischer Schriften (Handschr. im Vatican), identisch sei mit Wilh. Raim. de Moncada (S. 266, s. Bauch in dieser Zeitschr. 1904, S. 477, die Ernennung zum Bischof S. 78 bedarf noch der Begründung), war mir noch nicht bekannt. Leo Africanus (S. 365) war kein Jude.

Das hier folgende Artikelchen war für jenen Exkurs nicht ganz geeignet, ein Auszug aus demselben nicht tunlich, es ist also dort S. 365 darauf verwiesen. Ich füge hieran am Schluss noch einen kurzen Nachtrag zu S. 364.

Robert von Anjou, dessen Verhältnis zur hebräischen Litteratur und zu den Juden beinahe einer selbständigen Schrift bedürfte, wozu die Materialien zum Teil in meiner *Letteratura italiana dei giudei*, zum Teil in einem besonderen Artikel: »Robert von Anjou und die jüdische Litteratur«

(in der Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance, herausg. von Ludwig Geiger, Bd. I, S. 136—140 u. II, S. 110—114) enthalten sind. Es wird dort darauf hingewiesen, dass die zugänglichen Quellen über Robert in mancher Beziehung aus der jüd. Litteratur ergänzt werden können.

Im allgemeinen scheint Robert den Juden gegenüber sich auch als Regent unparteiisch verhalten zu haben, jedenfalls nicht mit Voreingenommenheit gegen dieselben, vielleicht infolge seines persönlichen Verkehrs mit einigen von ihm beauftragten Gelehrten. Man ersieht das aus einigen seiner Erlasse aus den Jahren 1310, 1314, 1329, 1331 u. 1332, welche erst ganz kürzlich zu unserer Kenntnis gelangt sind (Revue Ét. J. 1903, Bd. 46, S. 17 u. 251).

Nähere Beziehungen zwischen Robert und den Juden bezeugt auch eine aus einer Hamburger Handschrift edierte hebräische Übersetzung eines allerdings die Juden nicht betreffenden Rundschreibens »wegen des Todes des Herzogs, seines Sohnes,« dessen lateinisches Original zum ersten Male in der erwähnten Vierteljahrsschrift I, 138 abgedruckt ist. Güdemann S. 229 erklärt: »Das Ganze ist die Stylübung (!) eines schlechten Übersetzers«. — Einzelnes ergiebt sich aus seinem Verhältnis zu drei jüdischen Autoren:

1. Giuda Romano, der sogar Robert's Lehrer im Hebräischen gewesen sein soll, bemerkt zu seiner hebräischen Übersetzung des philosophischen *De Causis*, welches Aristoteles, Alfarabi und Anderen beigelegt wird (nach einigen Handschriften), dass das Buch für Robert lateinisch übersetzt worden sei und dieser die Übersetzung gelobt habe. Diese Notiz ist bis jetzt noch nicht aufgeklärt, da Giuda selbst dieses Buch aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzt hat (Giuda Romano, p. 7 Note 6; Virchow's Archiv, Bd. 40, S. 115; Jeschurun, herausg. von Kobak, Jhrg. VI, 56, Hebr. Bibliogr. XI, 54 A. 5, Letteratura Italiana p, 36, Die Hebr. Uebersetzg. p. 263).

2. Kalonymos ben Kalonymos, welcher schon im Jahre 1309—21 im Auftrage Robert's in Rom beschäftigt war, übersetzte im Auftrage desselben ein Werk des Averroes, dessen Prolog in der Vierteljahrschrift II, 40 mitgeteilt ist, in Arles 1328, und bezeichnet Robert im Epilog als den wahrhaften zweiten Salomon (*qui licite et vere secundus Salomon dicitur*). — Siehe Giuda Romano p. 6, Lett. Ital. p. 36, Hebr. Übers. S. 326. — Wenn ich recht vermutet habe, so enthält das hebräische Manuscript München 290 ein Fragment eines Werkes von Kalonymos, genannt das »Buch der Könige«, welches mit der Mathematik beginnt und einem Könige gewidmet, wahrscheinlich auch danach benannt ist. Dieser König ist schwerlich ein anderer als Robert (siehe meinen Artikel: »Das Königsbuch des Kalonymos« in Geiger's jüd. Zeitschr. VIII, 118). In diesem Fragment wird unter Anderem eine Schrift des Djabir b. Hajjan, »Lehrers der Alchemie«, über Specifica citirt. Eine Bodleianische Handschrift berichtet, dass *maestro Calo* unter den litterarischen Schätzen des Königs eine alchemistische Stelle in dem Buche der Gifte von demselben Djabir gefunden habe. Hier ist unzweifelhaft Kalonymos und Robert gemeint (s. Steinschneider, Zur pseud-epigr. Lit. S. 71, ZDMG. IX, 843 u. XXIV, 369; vgl. Hebr. Bibliogr. 1865, S. 77, und meine Noten zu Baldi p. 82). Djabir ist eine halb mystische Persönlichkeit, welche in europäischen Bearbeitungen seiner Schriften als *Geber* figuriert; s. Kopp, Beiträge zur Geschichte der Chemie, 1875, Bd. III, 13 ff. und Berthelot, *La chimie au moyen âge,* Paris 1893. — Hierher gehört auch gewissermassen, dass zwei medicinische Schriften von Arnald de Villanova, dem Arzte Robert's und alchemistischen Schriftsteller, von anonymen Juden ins Hebräische übersetzt, existieren, und eine von Arnald dem Robert verordnete Räucherung in einer hebr. Handschrift citiert wird (Die hebr. Uebersetzungen S. 781 *bis*, 784).

3. Schemarja Ikriti (der Cretenser, Grossvater des Elia del Medigo)[1]), selbst in Rom geboren, oder nach seinem römischen Vater »der Römer« genannt, hat auf Befehl Robert's einen hebräischen Commentar über die Bibel verfasst, an dessen Ende eine Stelle sich findet, deren Sinn nicht ganz sicher ist. Schemarja bedient sich, wie es in hebr. Schriften beliebt ist, einer Stelle in Genesis 24, 7; er wünscht, dass Gott ihn auf den rechten Weg führe, »um die Tochter des Bruders seines Herrn dem Sohne des letzteren als Gattin zuzuführen«. Kann sich dies auf einen Auftrag Robert's beziehen? Mir sind die Familienverhältnisse Robert's nicht genügend bekannt, um das zu entscheiden. Quelle: Mein Artikel »Candia« in der italienischen Zeitschrift Il Mosè, Corfu 1879 p. 457, deutsch von Grünwald in seinem Centralblatt 1884, S. 8 ff., wo das letzte hebr. Wort לבני anstatt לבנו die Sache ganz unverständlich macht; vgl. Letteratura Ital. p. 37, Die hebr. Uebersetzungen S. 499.

Vielleicht ist es hier am Orte, zu erwähnen, dass die lateinische Uebersetzung eines arabischen Werkes über Sentenzen alter Weisen nebst biographischen Notizen, abgedruckt von Renzi in Collectio Salernitana, in spanischer Übers. als Bocados de Oro ed. von Knust, auch französisch übersetzt, irrtümlich dem Arzte Robert's, dem bekannten Johannes Procida beigelegt wird; s. Die hebr. Übers. S. 349. Ob auch diese Übersetzung von Robert veranlasst war?

Von den jüdischen Übersetzern ins Latein., L. Geiger S. 364 (Monatschr. 1898, S. 262), dürften folgende drei hervorzuheben sein: 1. Johannes v. Capua, getaufter Jude (1162—78), welcher u. a. sein *Directorium vitae humanae* aus einer hebräischen Bearbeitung der Fabeln des Bidpai, bekannt als Kalila we-Dimna (hebr. herausg.

[1]) Das philosophische Werk in ms. München 46[4] (Geiger, Melo Chofn. S. XXIV) ist nicht von ihm, sondern ein ethisches von Nachmanides.

von J. Derenbourg, nebst der latein. Übersetzung), dem europäischen Mittelalter zuführte. Näheres in D. hebr. Uebers. S. 875. — 2. Bonacosa, vielleicht hebräisch Tobia, Uebersetzer einer medizinischen Schrift von Averroes, welche ohne seinen Namen gedruckt ist, wird von italienischen Historikern als Beweis angeführt, dass zu seiner Zeit (1255) das Studium in Padua geblüht habe (Hebr. Uebers. S. 973). — 3. Faradj b. Salem, auch Mose Farachi (auch Faragut, Fararius, Franchinus) genannt, aus Girgent, übersetzte (seit etwa 1279) im Auftrage Karl's von Anjou verschiedene Werke aus dem Arabischen ins Lateinische, welche öfter gedruckt sind; darunter ein Werk von Rhazes (al-Razi), welches zwei Riesenfolios füllt und den Titel *Continens* führt, auch für die Litteraturgeschichte von grösster Wichtigkeit ist. Der Uebersetzer fügte ein noch heute nützliches Glossar hinzu. Dieses so voluminöse Werk ist in Italien seit 1486 vielleicht fünfmal bis Mitte des 16. Jahrh. gedruckt. Ein Prachtmanuskript in Paris mit Miniaturen soll auch das Porträt des Uebersetzers enthalten, welches das älteste bekannte eines Juden überhaupt wäre (Näheres in D. hebr. Uebers. S. 974).

Nachträglich bemerke ich, dass Mithridates eine Übersetzung von Stücken des Pentateuch mit dem Kommentar des Abr. ibn Esra in einer Handschr. des Br. Mns. sich findet; s. ZsHB. 1898, S. 29.

Drei deutsche Juden betreffende päpstliche Urkunden aus dem Jahre 1372.

Von Dr. Lewinsky.

Der am 30. Dezember 1370 zum Papst gewählte Gregor XI. beauftragte in einem von Avignon aus gerichteten Schreiben vom 12. Mai 1372 die Bischöfe von Breslau, Naumburg und Olmütz, dem Ritter Petzold von Betzow, Breslauer Diöc., gegen die Erben der verstorbenen Juden Ebrusch von Brünn (Břunow) und Naeman[1]) (Nathman) von Hotzenplotz zu helfen, die »ihm durch Wucher grosse Summen herausgepresst hatten«. Diese Nachricht entnehmen wir den »Päpstlichen Urkunden und Regesten aus den Jahren 1353—1378, die Gebiete der heutigen Prov. Sachsen und deren Umlande betreffend, gesammelt von Paul Kehr, bearbeitet von Gustav Schmidt (-Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete. Herausg. von der Historischen Commission der Provinz Sachsen, 22. Band, Halle 1889), woselbst das Regest, S. 281, Nr. 1024 sich findet.[2])

Ausser diesem Documente, das von d'Elvert in seinem Werke »Zur Geschichte der Juden in Mähren und Oesterr.-Schlesien« (-Schriften der historisch-statistischen Section der k. k. mährischen Gesellschaft, XXX. Bd., Brünn 1895), S. 96 (Zur Geschichte der Juden in Brünn) und S. 126

[1]) Dafür ist wohl, »Nachman« (Nachtman) zu setzen.

[2]) In den »Päpstlichen Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295—1352«, bearb. von G. Schmidt, Geschichtsquellen der Provinz Sachsen u. s. w. 21. Bd., Halle 1886, geschieht nur an einer Stelle der Juden Erwähnung, und zwar S. 244, Nr. 405, in der Urkunde dd. Avignon 19. April 1330, laut welcher Johann XXII (zum Papst am 7. Aug. 1316 gewählt) das Interdict für die Länder des Herzogs Rudolf von Sachsen beschränkt. Darin kommt der Passus vor: ... ducatus et terrarum, interdum contra Judeos commorantes inibi impetrantur, ..

(Hotzenplotz) nicht erwähnt wird, begegnen wir in jener Urkunden- und Regestensammlung S. 282, Nr. 1031 einer zu Avignon ausgefertigten Zuschrift desselben Papstes vom 15. Juni des gleichen Jahres (1372) an den Erzbischof von Magdeburg, in welcher Letzterer von dem Oberhaupte der Kirche wegen Begünstigung der Juden getadelt wird. Erzbischof Peter hatte nämlich am 21. April jenes Jahres für die Juden Magdeburgs einen Schutzbrief erteilt und darin besonders den Juden »Smolen von Derneborch« mit Familie, der bei ihm in hoher Gunst stand und besonderer Privilegien sich zu erfreuen hatte, ausgenommen[1]). Gegen die Begünstigung dieses jüdischen Finanzmannes[2]), der in dem Orte »Salince«[3]) eine Synagoge in einer früheren Capelle eingerichtet haben soll, eifert der Kirchenfürst in jenem Schreiben, das hier eine Stelle finden möge:

Gregorius episcopus servus servorum Dei venerabili fratri . . archiepiscopo Magdeburgen. salutem et apostolicam benedictionem. Admodum displicenter Audivimus et si relata

---

[1]) Vgl. G. Hertel, Urkundenbuch der Stadt Magdeburg, I. Bd., Halle 1892, S. 329, Nr. 518. In diesem Schutzbriefe war bestimmt, dass die Juden nicht vor geistliche Richter des Stifts geladen werden sollten, sondern, wie von Alters her, »vor uns oder vor irer scolen vor dem camerere unses gotzhus tzu Magdeburg«, auch sollten ihnen die Amtleute und Vögte bei ihren Schulden behülflich sein.

[2]) Über Smol von Derneborch, vgl. meinen Artikel »Der jüdische Hofbankier der Magdeb. Erzbischöfe« u. s. w. in dieser Monatsschrift, 1904, S. 457 ff.

[3]) Im »Index«, S. 424 ist »Salince-Salza?« verzeichnet. Dieser Ort ist sicherlich Gross-Salze, wie aus Hertel a. a. O. S. 379, Nr. 588 hervorgeht (Urkunde vom 5. Oct. 1383: Des Bürgers Albrecht Snydewint Revers wegen der ihm vom Erzbischof Albrecht verkauften 5 Mark aus den Bierpfennigen aus Gross-Salze von den 10 Mark, welche vormals Erzbischof Dietrich dem Juden Samuel von Dernburg verkauft hatte), vgl. noch a. a. O. S. 380, Nr. 589, (Urkunde vom gleichen (?) Tage: Erzbischof Albrecht verkauft an den Bürger Götze von Metern 5 Mark jährlich aus den Bierpfennigen zu Gross-Salze, die sein Vorfahr an den Juden Samuel von Dernburg verkauft hatte).

veritate nitantur, merito perturbamur, quod tua fraternitas non attendens, quod, licet pietas christiana misericorditer Judeos sustineat, ipsis tamen illa non sunt permittenda, que cedant in offensam divini nominis, fidelium scandalum et catholice fidei detrimentum, cuidam Judeo nomine Samueli dicto Smol opidi in Salince ad tuam pertinentis ecclesiam regimem (sic!) commisisti quodque idem Judeus in quadam capella dicti opidi, ubi erat altare consecratum, constituit sinagogam. Quare fraternitati tue per apostolica scripta districte precipiendo mandamus, quatinus hec, si vera sint, sic celeriter studeas emendare, quod non oporteat nos super eis aliud remedium adhibere.

An demselben Tage (15. Juni 1372) richtete Papst Gregor XI. auch an den Bischof von Naumburg ebenfalls wegen Begünstigung der Juden einen tadelnden Brief, der bittere Klagen vor allem darüber enthält, dass ein Jude Marquard bei jenem kirchlichen Würdenträger eine hervorragende Stelle einnahm. Wir lassen auch diese interessante Urkunde hier im Wortlaute folgen (S. 283, Nr. 1032):

Gregorius etc. venerabili fratri episcopo Nuvenburgensi (!) salutem etc. quamvis pietas christiana misericorditer Judeos sustineat, tamen super fideles eos exaltare non debet, quos propria culpa subiecit perpetue servituti. Igitur cum non sine gravi turbatione perceperimus, quod tu quendam Marquardum Judeum in tuum familiarem teneas, qui sepius Christianorum preest iudiciis et pecunias nomine tuo immaniter extorquet ab eis in tui derogationem honoris et scandalum plurimorum, fraternitati tue per apostolica scripta etc. (Schluss wie bei Nr. 1031).

Der in diesem Schreiben erwähnte Marquard war aller Wahrscheinlichkeit nach einer der zwei Brüder des Samuel (Smol) von Dernburg, die im Verein mit Letzterem gemeinsame Finanzgeschäfte besorgten[1]).

[1]) Hertel a. a. O., S. 247, Nr. 400 und meinen Artikel »Der jüd. Hofbankier u. s. w.« in dieser Monatsschrift a. a. O.

Geschichte der Juden in der Reichsstadt Kaufbeuren.

Nach lokalen Quellen bearbeitet von **R. Ledermann.**

Die ehemalige Reichsstadt Kaufbeuren, welche nach dem jüngsten Verwaltungsberichte jetzt 11 Angehörige jüdischer Konfession zählt, hat eine ebenso alte wie interessante Judengeschichte.

Die früheste Kunde von einer Judenniederlassung in Kaufbeuern gibt uns ein Gnadenerweis Kaiser Karls IV. vom 27. Januar 1348, wodurch er der Stadt die ausstehende Judensteuer erlässt. Die betreffende Stelle lautet: »Und waz uns und dem reich von derselben stat gewohnlichen steuer ergangen sint, und ob ouch uns von den iuden, die bei in wonende sint oder weren, von irs schirmens wegen deheine hülfe geschehen were unz uf disen hütigen tag, des sagen wir sy ouch genzleich ledig mit disem brief.«[1])

Noch im nämlichen Jahre brach die grosse Judenverfolgung aus, die wohl auch in Kaufbeuren die gänzliche Ausrottung der Juden zur Folge hatte. Im November 1348 loderten auch hier die Scheiterhaufen, während die Glücklicheren, die nur zur Auswanderung gezwungen wurden, in schleuniger Flucht ihr Heil suchten.[2]) Alle Anzeichen sprechen dafür, dass die neue Niederlassung in dem etwa 2 Stunden von der Stadt entfernten, gegen Obergünzburg zu gelegenen Dorfe Ebersbach sich vollzog, das bis ins 18. Jahrhundert herauf die Judenkolonie für Kaufbeuren blieb.[3]) Der Stadt selbst und ihrem Gebiete scheinen die

[1]) De Kauffburae Privilegiis praecipuis, auctore G. Tob. Hermann de Guttenberg, Erlangae 1763 (p. 57). Prot. Kirchenarchiv.

[2]) A. Schröder, Geschichte der Stadt und katholischen Pfarrei Kaufbeuren, Augsburg 1893; p. 318, 19.

[3]) Obrigkeitl. Ruf aus dem Jahre 1559 (Sammelband 161), sowie Ratsprotokoll vom 29. August 1559 und 5. Februar 1563 (Kauffbeyrische Ratsprotokolle) Städt. Archiv.

Juden bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts gänzlich fern geblieben zu sein. Noch 1401 findet sich kein Jude in Kaufbeuren, wie aus dem Berichte hervorgeht, den die Reichsstadt an Pfalzgraf Ludwig abgehen liess, als dieser am 19. Dezember 1401 die Judensteuer einforderte[1]).

Indess zeigte sich bald, dass Kaufbeuren in der damaligen Finanzwirtschaft, dem strengen Zinsverbot der Kirche für die Christen, sowie den regen Handelsbeziehungen, welche speciell die zahlreiche Weberzunft mit der Schweiz und Italien unterhielt, auf die Dauer der Juden nicht entbehren konnte. Und sie kamen auch wieder, der unseligen Vergangenheit und ihrer Warnungen vergessend. Der Erwerbstrieb, dem sich in der rührigen Reichsstadt ein vielversprechendes Feld eröffnete, war zu mächtig. Schon 1407 finden wir einige Juden dort »haushäblich«, ja sogar im Besitze des Bürgerrechtes, wie eine von dem Stadtamman Hartmann gesiegelte Urkunde vom St. Katharinentag dieses Jahres beweist, in welcher Anna Harderin, Witwe und Bürgerin, Lazaro dem Juden, auch Bürger, ihr Haus an der Schmiedgasse um 32 altrheinische Gulden verschreibt[2]). 1411 spricht das Jahrzeitbuch des Spitals auch von einem »badhaus das man nennet der iuden bad in der stat ze Kauffbeuren«, welches nach der Stadtchronik am nordwestlichen Ende der Stadt, zwischen der Sinkmauer und der Ueberschlagsmühle[3]), vermutlich am Märzenbach (am heutigen untern Berg?) gelegen war, wo sich vielleicht überhaupt das Judenviertel befand.

Im übrigen sucht sich die Reichsstadt aller wucherischen Handelsgeschäfte seitens der Juden nach Kräften zu erwehren, als diese die starkverschuldete Bürgerschaft mit landgerichtlichen Prozessen verfolgten und wohl gar in

[1]) A. Schröder, a. a. O.

[2]) Hörmann, Stadtchronik, I. Teil a. h. a. (Prot. Kirchenarchiv).

[3]) Jahrzeitbuch des Spittals, p. 35 (Städt. Archiv). — Hörmann, Stadtchronik, I. Teil a. h. a.

die Acht brachten. Sie beteiligten sich an der »Denkschrift wider die Judenplage«, die von den Reichsstädten 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg übergeben wurde[1]), und wusste auch bei dieser Gelegenheit durch ihre Abgeordneten Georg Rösslin und Stadtschreiber Hanus Ruff, unterm 6. August des Jahres von Kaiser Karl V. ein Privilegium »die Freiheit wider die Juden« zu erwirken, worin den Juden die Leihe an Bürger und Zugehörige der Stadt, sowie die Schuldversicherung auf liegende Güter bei Strafe der Nichtigkeit des Vertrages untersagt wurde[2]). »Wir Karl der Fünfte«, besagt die Urkunde wörtlich, »von Gottes Gnaden Röm. Kayser meynen, sezen und wellen, dass nu hinfüro ainicher Jud oder Judin den Bürgern, Einwohnern und Zugehörigen der obgemelten Statt Kauffbeuren und in ihr Statt Steuer gelegen, ferner nichts leyhen, noch einich Pfandt, Verplichtung, Verschreibung oder Schuldbrieff auff kein unbeweglich oder liegend Habe noch Gueter nicht nehmen soll, in gar kein Weg. Wo aber solches hierüber beschehe, so wollen wir auss berührter unser Kayserlicher Macht, dass solchs alles und jedes crafftloss, nichtig und unpündig sein soll.«[3]). Ein Gunstbrief desselben Kaisers vom 23. März 1544 wendet sich gegen den Missbrauch jüdischer Gläubiger, Kauffbeurer Schuldsachen mit Umgehung des privilegierten Stadtgerichts vor auswärtige Gerichte zu ziehen[4]).

Gleichzeitig nahm der Rat wiederholt Anlass, die Bürgerschaft aufs eindringlichste vor den Juden zu warnen und zur Lösung aller Verbindlichkeiten ihnen gegenüber aufzufordern[5]). Als sich diese Mahnungen fruchtlos erwiesen, wurde eine förmliche Razzia insceniert auf alle, die irgend-

[1]) Hörmann, Stadtchronik I. Teil a. h. a.
[2]) Ebenda.
[3]) Statutarrecht der Stadt Kaufbeuren, p. 7 (Städt. Archiv).
[4]) A. Schröder, a. a. O.
[5]) Kauffbeyrische Rathsprotokolle vom 8. und 12. Februar 1543.

welche Beziehungen zu den Juden unterhielten, um sie hierauf obrigkeitlich vorzuladen und vor die Alternative zu stellen, entweder »sich innerhalb 14 Tagen von den Juden ledig zu machen oder Weib und Kinder an die Hand zu nehmen und sich aus der Stadt und ihren Gerichten zu entfernen«[1]). Die einheimischen Juden, welche ihre bürgerlichen Schuldner anzugeben sich weigerten, wurden über Nacht aus der Stadt geschafft[2]), auswärtigen Juden aber der Einlass in die Stadt auf alle Weise erschwert, 1548 das Einbringen von Fleisch bei Konfiskationsstrafe verboten[3]). Die erregte Fantasie trieb wieder die wildesten Blüten, und kein Mittel war zu schlecht, den Volkshass gegen die unbequemen Gläubiger zu schüren. 1555 tauchte z. B. auch das unsinnige Gerücht der sogenannten Blutbeschuldigung auf, der angeblichen Ermordung von Christenkindern zur Gewinnung von Blut bei Bereitung der Mazzoth. Der Kartenmacher Abraham Vögele sollte sein Knäblein den Juden zu Ebersbach um 200 fl. verkauft haben, eine Anschuldigung, die sich bei gerichtlicher Untersuchung natürlich als vollständig erfunden erwies[4]).

Nichtsdestoweniger sah sich ein grosser Teil der Bürgerschaft vor wie nach genötigt, sich an die Juden zu wenden, die durch ihre »geschwinden und arglistigen Praktiken« die kaiserlichen Freiheiten vielfach illusorisch zu machen wussten und schliesslich, in der rücksichtslosen Verfolgung ihrer Ansprüche, wohl auch manchen Städter von Haus und Hof brachten. Die Folge war, dass Kaufbeuren »aus hochbewegenden Ursachen und kreischender Notturfft« bei Kaiser Ferdinand I. um eine Neuaufrichtung und Erweiterung der Carolinischen Judenfreiheit einkam, welche der Reichsstadt alsbald gewährt wurde[5]). In der

[1]) Kauffb. Ratsprotokolle, Montag nach Valentin 1543.
[2]) Ebenda.
[3]) Hörmann, Stadtchronik, I. Teil a. h. a.
[4]) Ebenda, a. h. a.

darüber am 15. Juni 1559 ausgestellten Urkunde ward jeder Leihvertrag oder sonstiger Contract, der zwischen Juden und Bürgern, Einwohnern oder Hintersassen von Kaufbeuren ohne Vorwissen und Genehmigung des Stadtregiments geschlossen würde, für nichtig erklärt, das Darlehen mit dem Nutzen der Stadt zugesprochen, und der Stadtrat ermächtigt, jüdische Gläubiger bei Verlust des Klagerechts zur Anmeldung ihrer derzeitigen Kaufbeurer Guthaben anzuhalten, von denen überdies nur der reichsgesetzlich gestattete Zins entrichtet zu werden brauchte. Die Judenklage gegen die Privilegierten bei auswärtigen Gerichten sollte kraftlos sein und jeder Verzicht auf diese Freiheit, ohne Wissen und Zustimmung derer von Kaufbeuren, der Giltigkeit entbehren[2]).

Nachdem der Rat diese neue »wohlgestellte Freiheit und Begnadigung« sofort allen Juden zu Ebersbach durch ihre Herrschaft zur Nachachtung hatte verlesen und verkünden lassen, und durch den Hinweis auf die Gefahr der gänzlichen Annulierung ihrer Geldansprüche von den jüdischen Gläubigern die bürgerlichen Schuldner in Erfahrung gebracht, erging, nach gemeinsamer Beilegung aller diesbezüglichen Streitsachen durch Stadt und Gericht, an die gesamte Bürgerschaft ein feierlicher Ruf, die Freiheiten, die mit vieler Mühe und grossen Unkosten erlangt worden seien, nunmehr mit grösserem Ernst und aufs strengste zu halten[3]). »Wo hinfüro ainer oder mehr, Frauen oder Manspersonen, erfahren und begriffen (werden), so von ainigen Juden oder Judin, durch sich selb, ire Weib, Khinder, Ehehalten oder andere Personen was wenig oder vil endtlehnen oder sonsten ainichen andern Contract, wie

[1]) Verkünd Zettl aus dem Jahre 1559 (Sammelband 161. Städt. Archiv).

[2]) A. Schröder a. a. O. (nach Urkunden im K. B. Reichsarchiv zu München).

[3]) Obrigkeitl. Ruf vom Jahre 1559 (Städt. Archiv. Sammelband 161).

der Namen haben möchte, mit inen üben oder anderst dan umb Bargelt von Juden kauffen würden, sollen alssdan der- oder dieselbigen nit allain das Ihrige, so sy endtlehnet oder durch ainichen andern Contract von den Juden zu sich gebracht, ainem ersamen Rath zu Straff zu bezalen und zuzustellen verfallen (sein), sonder darzu auch sie, ir Weib und Khinder, so zu irn Jaren und Tagen kommen und dessen Wissen gehabt, aber ainem ers. Rath nit anzaigt, ihr Zunfft- und Burgerrecht dardurch verloren und darzu auch verwürkht haben, von Stund an usser der Statt und ains Ersamen Raths Gerichten zůchen, und ir Lebenlang sy haben gleich hernach bezalt oder nit, nimmermehr darein ze khomen, noch uff kainerlay furbit darein nimmermehr gelassen werden. Derhalben, dieweil sollich Gebot on ainigelichen hochs und niders Standts, so sollichs verbrechen würde, ohne alle Gnad ernstlich volnzogen und nit mehr wie bissher zugesechen werden soll, ain ersamer Rath manigelichen, umb Vermeidung der unnachlässlichen Straff willen, freundtlich gebetten, verwandt und auch daneben, wie gehört, zum ernstlichsten gebotten haben will, angeregtem Gebott fürther gestrackhs zu geleben und sich auch vor jetzt uffgesezter Straff und Nachteil zu verhüeten«[1]).

Und diese energischen Bestimmungen, die von jetzt ab alljährlich auf Simon und Judä mit den »Statuten, Artikuln und Satzungen« von dem neuerwählten Rate der Bürgerschaft aufs neue eingeschärft wurden, blieben auch in der Folge ungemildert bestehen. Wer bisher Juden zu beherbergen pflegte, musste bei ernster Strafe geloben, ihnen fürderhin weder Stube noch ein anderes Gemach zu überlassen; nur zu essen sollte ihnen dort um ihr Geld gewährt sein[2]). Den Familien Kayser, Schmidt, Schelhorn, Christa u. a., welche trotz aller Verbote des Verkehrs mit Juden verdächtig waren, wurde die Stadtverweisung in

[1]) Verkünd Zettel vom Jahre 1559 (Ebenda).

[2]) Kauffb. Ratsprotokoll vom 14. November 1559.

Aussicht gestellt, und jede jüdische Anleihe, soferne man dahinter kam, umnachsichtlich mit Beschlag belegt[1]). Das Statutenrecht von 1596 bestimmte, um alles minderwertige Edelmetall fernzuhalten, dass weder Goldschmiede noch andere Bürger Silber oder Geschmeide von Juden kaufen oder eintauschen sollten, es sei denn zuvor durch die verordneten Silberschauer nach der reichsstädtischen Silberprobe weissgeschaut und als echt befunden worden[2]). Wenige Jahre später ward von Ratswegen überdies mandiert »dass hinfüro khain Jud oder Iüdin in dise Statt andergestalt eingelassen noch haimlich oder öffentlich passiert werden solle, sy nemen dan alsbald under den Thoren jeder seinen besunderen Gleitsmann, so ain Ers. Rath hierzu verordnen würt; die sollen mit den Juden und Judinen herumbgehen und fleissige Achtung geben, was sy handlen und thuen; davon sollen die Juden und jeder besunders ainem solchen Gleitsmann alle Stund 1 kr. zu bezalen schuldig sein. Es will auch ain Ers. Rath hiemit den Thorwarthen ernstlich bevolchen haben, auf die Juden jetztgehörtermassen fleissige Achtung zu geben«[3]).

Am 8. Juli 1622 ward für die Markttage ihr Aufenthalt in der Stadt auf drei Stunden beschränkt, wobei sie ausserdem noch eine Extragebühr von 12 kr. unter den Stadttoren zu bezahlen hatten[4]). Jene Juden, welche in den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts vorübergehend in den Beisitz aufgenommen waren, mussten eine Wochensteuer von 45 kr. erlegen[5]), welche willkürlich erhöht werden konnte und gelegentlich der drückenden Quartierlast unter dem Major Melzi, am 14. Februar 1636, die horrende Summe von wöchentlich 10 Reichsthalern erreichte[6]). Als sie diesen

[1]) Ebenda.
[2]) Städt. Archiv. Sammelband 160.
[3]) Ebenda.
[4]) Schröder, a. a. O.
[5]) Ratsprotokoll vom 12. Oktober 1635.
[6]) Hörmann, Stadtchronik, II. Teil a. h. a.

hochgesteigerten pekuniären Anforderungen auf die Dauer nicht nachzukommen vermochten und überdies einer von ihnen wegen Ehebruchs, den er angeblich mit einer Christin in Kempten begangen haben sollte, in Inquisition kam, wurde am 26. August des genannten Jahres die ganze eingesessene Judenschaft angewiesen, die Stadt zu räumen, was natürlich bei dem kurzgesetzten Termine nicht ohne erhebliche Einbusse an den ausstehenden Geldern abging, zumal sie nur mit barem Gelde handeln durften[1]).

Seit dieser zweiten Vertreibung hat eine grössere Anzahl Juden in Kaufbeuren sich nicht mehr wohnhaft niedergelassen, wenn auch ihre Rolle dort noch keineswegs ausgespielt war. Als Handelsleute, Viehhändler und Geldwechsler suchten sie vielmehr, von Ebersbach aus, mit Vorliebe die alte Reichsstadt an der Wertach auf, wo sie nicht die schlechtesten Geschäfte machten. Gar manches Ratsprotokoll aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts weiss von der geschickten Art zu erzählen, mit der sie ihr Glück zu verbessern suchten, mitunter freilich auch mit recht zweifelhaftem Erfolge[2]). Die hohe Obrigkeit selbst stand ihrem Treiben jederzeit höchst misstrauisch gegenüber, und als am 13. Mai 1678 nochmals einige Juden um den Beisitz in der Stadt oder auf einem der zahlreichen reichsstädtischen Dörfer, gegen ein jährliches Beisitzgeld von 20 fl. einkamen, ist das Begehren »totaliter abgeschlagen worden«[3]). Hingegen wurde, von diesem Jahre ab, in dem Statutarrechte den Torwarten bei ihren Pflichten und bei Verlierung ihres Dienstes eingeschärft, bei der Ankunft eines Juden sofort den Amtsbürgermeister in Kenntnis zu setzen, welcher dann das

[1]) Hörmann, Stadtchronik, II. Teil a. h. a.; Ratsprotokoll vom 26. August 1636.

[2]) Kauffb. Ratsprotokolle vom 29. Oktober 1661, 18. November 1661, 25. September 1668.

[3]) Ratsprotokoll v. gl. Datum.

»Nötige« vorzunehmen wissen werde[1]). Worin dieses »Nötige« bestand, geht aus dem Ratsprotokoll vom 17. August 1685 hervor, worin es heisst: »Ist die Ankunft eines Juden gemeldet, so soll ein Stadtknecht hinausgeschickt werden, damit er den Ankömmling samt den Waren vor den Amtsbürgermeister bringe, worauf dieser die Ware besichtigen und beschreiben, ihm dabei auch ernstlich vorhalten soll, dass er von jedem Gulden, den er erlöse, 2 kr. zu bezahlen und überdies noch seinem Geleitsmann von jeder Stunde die billige Gebühr zu geben habe. Wenn ihm aber einige Ware übrig bleiben würde, soll er dieselbe bei seinem Wirt in einer Truhe oder einem Kasten versperren lassen, den Schlüssel hiezu seinem Geleitsmann einhändigen, und mit dem Verkauf der Ware warten, bis jener des andern Tages wieder aufschliesse; bei der geringsten Verheimlichung solle dem Juden alle Ware verfallen sein«. Besonders scharf wurde in den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts der Judenhandel mit Geld überwacht[2]), seitdem die sogenannten Judenpfennige, minderwertige Münzen mit blossem Hellerwert, in der Stadt allmählich derart überhand genommen hatten, dass sie bald in jedem Laden, sogar in der Almosenbüchse, zu finden waren[3]). Am 26. März 1754 ward den Juden, nach verschiedenen vorausgegangenen Einschränkungen, der Handel mit Geld per decretum gänzlich verboten und die Bürgerschaft angewiesen, ihnen, wenn nötig, auf deren Kosten einen Knecht mitzugeben, der für die Stunde 4 kr. erhalten solle[4]). Zweifellos traf dieser Ratsbeschluss die Juden sehr empfindlich, indem er gerade die Hauptader ihrer Handelstätigkeit unterband. So wurden sie von jetzt ab immer seltenere Gäste in der Reichsstadt, und blieben schliesslich ganz

[1]) Statutarrecht der Stadt Kaufbeuren, p. 73.
[2]) Ratsprotokoll vom 29. Okt. 1732 und 26. März 1734.
[3]) Ratsprotokoll vom 25. Sept. 1668 und 29. Okt. 1732.
[4]) Ratsprotokoll gl. Datums.

aus, als am 10. Juli 1743 in dieser Markung einer der Ihrigen einem entsetzlichen Verbrechen zum Opfer fiel.

An diesem Tage, so erzählt die Chronik[1]), ist ein Jude aus Kriegshaber, Namens Bernhard Gunz, als er eben die Germaringer Steige — von eben diesem Vorfalle her noch heute beim Volke die Judenhalde genannt — hinaufritt, von einigen Strassenräubern erschossen und, nachdem in einem nahen Busche ihm der Kopf abgeschnitten war, dem Pferde der lederne Ranzen abgeschnallt und des ganzen Wertinhaltes in Gold und Perlen beraubt worden. Niemand hätte sogleich von der Untat erfahren, wenn nicht das Pferd, das in der Nähe weidete, aufmerksam gemacht hätte, dass hier etwas ganz Besonderes vor sich gegangen sein musste. Es wurde nun nachgesucht, der Ermordete in das Siechenhaus geschleppt und der Totenbefund festgestellt. Darauf wurde der Jude hinter dem Gottesacker bei St. Sebastian ausserhalb der Mauer begraben . . . .

Damit ist die Geschichte der Juden in Kaufbeuren zu Ende. Erst nach dem Uebergang der Reichsstadt in bayerischen Besitz (1802) liessen sich von neuem jüdische Ansiedler, die von der tragischen Geschichte ihrer Väter nichts wussten, hier nieder.

[1]) Hörmann, Stadtchronik, III. Teil, p. 111. — Ratsprotokoll vom 12. Juli 1743.

Eine Zeitungsente aus dem Jahre 1790 und ihre Folgen[1]).

Von **M. Weinberg** in Sulzbürg (Oberpfalz).

»Unter den Juden von Prag grassiret eine Seuche, »die täglich bey 30 Menschen wegrafft; der angesteckte »bekömt am ganzen Körper Beulen, und stirbt nach »deren Ausbruch in 24 Stunden«.

Diese erschreckende Botschaft stand unter den vermischten Nachrichten der »Reichspostzeitung«, welche in Frankfurt a. M. erschien, Nr. 187, am Montag, den 22. November 1790. Sie fand sich auch in anderen politischen Zeitungen.

Kein Zweifel, — es handelte sich hier um die asiatische Beulenpest. Ein panischer Schrecken verbreitete sich überall, wohin diese Kunde drang. Vor allem trat an die Behörden die verantwortungsvolle Aufgabe heran, dieser Krankheit einen Damm entgegenzusetzen, ihr Gebiet möglichst einzuschränken, damit sie nicht die Nachbarländer in Mitleidenschaft ziehe. Man wusste recht gut, dass diese Beulenpest in früheren Jahrhunderten unzählige Menschen dahingerafft hatte; dem sollte jetzt rechtzeitig vorgebeugt werden.

Schon am selben Tage (22. Nov.) gab Dr. Büchner, Kanzleirat, im Namen des Bürgermeisters und Rates der Reichsstadt Frankfurt der kurbayerisch-oberpfälzischen Regierung in Amberg Nachricht von dieser Zeitungsnotiz. Die Oberpfalz als Nachbarterritorium von Böhmen käme als Ansteckungsgebiet in erster Reihe in Betracht. Mit

[1]) Auf Grund eines Aktenfaszikels des Kreisarchives Amberg mit der Aufschrift »Acta, die unter der Judenschaft zu Prag ausgebrochene bösartige Contagion s. a. betr.« Hofkammerakt Nr. 1767.

Rücksicht auf die starke Judenschaft in Frankfurt wurde die oberpfälzische Regierung ersucht, zur Verhütung der Verbreitung der Seuche, insbesondere auch bezüglich der aus Böhmen zu exportierenden Waren, angemessene Vorkehrungen zu treffen und sich über diese antwortlich zu äussern. Auch wird gebeten, über die Seuche selbst, wenn möglich, nähere Nachricht zu geben.

Am 25. November kam die Schreckensbotschaft auch nach Nürnberg. Es verlautete, dass die »pestartige Contagion« täglich eine Menge Menschen dahinraffe »und dass der dagegen getroffenen K. K. höchsten Anstalten ohngeachtet, diese auch auf das platte Land des Königreichs Böheim sich ausgebreitet, und allbereits mit den schrecklichsten Folgen drohe«. Der Kreiskonvent des fränkischen Kreises liess durch sein Direktorium den kurbayerischen Gesandten v. Gravenreuth auffordern, der Regierung in Amberg von der Pest Kenntnis zu geben und sie zu ersuchen, gemeinschaftiich mit dem fränkischen Kreise Vorkehrungen zu treffen, dass die deutschen Gebiete nicht betroffen werden. Sie solle daher die kurbayerischen Grenzen geeignet schützen. Der Gesandte kam dieser Aufforderung sofort nach (25. Nov.)

Mit fieberhafter Emsigkeit ging die Amberger Regierung unverzüglich an die Arbeit. An alle Grenz- und Mautämter nach Böhmen hin erging sofort durch Expressboten der Befehl, niemand, insbesondere keine Juden, über die Grenzen zu lassen, weder von noch nach Böhmen. Gleichzeitig wurde ein Militärkordon gezogen.

An den Regierungs-Physicus in Amberg, Joseph Fleischmann, erging der mündliche Befehl, sofort geeignete »Vorbeugungs- und Heilungsmittel« anzugeben. Schon am 26. November erfolgte Fleischmanns Bericht in ausführlichster Weise. Er schildert zunächst Herkunft und Symptome der Krankheit, um alsdann zu Abwehrmitteln gegen die Pest überzugehen. Diese sind noch derart von der naiven

Anschauungsweise der damaligen Zeit diktiert, dass es sich verlohnt, einiges wörtlich hier wiederzugeben:

»Man suche sorgfältigst alle (Commercium) Handel-»schaft mit den angesteckten Ortschaften abzuschaffen, man »errichte in denen Städten, Märkten und Dorfschaften sehr »weite Herdstätte, wo man auf das Feuer Salpeter, gemeines »Salz, Essig zu verrauchen werfe. Man zünde Schiesspulver »und Schwefl an, verhütte wohl, das kein Körper in die »Kirche, oder in die Stadt begraben werde, man begrabe »jeden Körper tief, besähe diese Kruben wohl mit wohl-»riechenden Saamen, und Kreutern, auf solche Art wird die »Luft gereinigt. Man bewohne die Häuser gegen Mitternacht; ». , . damit das Gift nicht so leicht den Körper schade, »rauche man Tobak, kaue gewürzte Körper, als da sind, »Citronen Schalln, Wacholder Beer, gewürzte Näglein u. s. w.«

Auf diese Vorbeugungsmittel folgt nun die Beschreibung der eigentlichen Heilmittel bei eingetretener Pestkrankheit.

Am selben Tage (26. Nov.) noch liess die Regierung in Amberg durch Staffettenpost die kurbayerische Oberlandesregierung in München über die amtlichen Berichte aus Frankfurt und Nürnberg in Kenntnis setzen, ebenso über die ihrerseits bereits ergriffenen Vorkehrungsmassregeln. Fleischmanns Gutachten wurde mitgeschickt, und angeregt, auch das Consilium Medicum in München zu vernehmen.

In München war die Erregung, die diese Nachricht hervorrief, womöglich noch weitgreifender als in Amberg.

Am 28. Nov. trat bereits das ganze Kollegium der Oberlandesregierung zu gemeinsamer Beratung zusammen. Die provisorischen Massnahmen der Amberger Regierung wurden im Grossen und Ganzen genehmigt. Den Juden wurde das Passieren der Grenzen generell verwehrt, allen anderen nur bei Vorzeigung eines Attestes über gute gesundheitliche Verhältnisse ihres Herkunftsortes gestattet.

Besonderes Augenmerk sollte auf eingeführte Waren, insbesondere Pelze und Wolle, gerichtet werden.

Diese Befehle gingen durch Extraboten an sämmtliche Ämter an der böhmischen Grenze. Abschriften ergingen an die Regierungen in Amberg, Straubing, Landshut, Burghausen, Neuburg und Sulzbach. An den Hofkriegsrat erfolgte der Auftrag, die Cordons-Mannschaft gegen Böhmen möglichst zu verstärken. Die Regierung Amberg insbesondere erhielt den Befehl, über den Verlauf der Pest sorgfältige Erhebungen anzustellen und darüber zu berichten. Das Collegium Medicum wurde beauftragt, ein Obergutachten zu erstatten. Es erfolgte bereits am 29. Nov., dahingehend, dass genauere Massregeln nicht getroffen werden könnten, bevor nicht die Ärzte in Prag über den Charakter der Krankheit näheren Bericht erstattet hätten. Bis dahin sei die Grenze aufs schärfste zu überwachen.

Der Hofkriegsrat hatte sofort auch dem Kurfürsten Karl Theodor unmittelbar Bericht über die Pestgefahr erstattet; die Folge war ein höchster Erlass d. d. 28. Nov. an die Regierung in Amberg, keinen Juden, selbst wenn er ein Inländer sei, über die Grenzen zu lassen, die Grenze überhaupt, wenn erforderlich, absolut zu sperren.

Uns interessirt aber am meisten der von der Oberlandesregierung an das Stadtoberrichteramt in München erlassene Befehl »bey der hiesigen Judenschaft behörige »Vorsicht zu gebrauchen, besonders keinen etwa aus »Böhmen schon angekommenen Juden hier längers zu ge»dulten, sondern diese alsogleich und so auch, wenn sich »etwa mehrere hieher nicht gehörige ohne dringende Ge»schäfte hier aufhalten, solche ohne weitern aus den hie»sigen Landen wegzuschaffen. Nicht minder der von den »Juden führenden und hereinbringenden Waaren halber »all mögliche Obsicht vorzukehren.«

Von diesem letzten Befehl erhielt auch das Haupt-Mautamt Kenntnis zur Nachachtung.

So waren wenige Stunden nach dem Eintreffen der Schreckensbotschaft aus Amberg in München schon sämtliche oberste Landesbehörden alarmiert und die weitgehendsten Vorsichtsmassregeln getroffen.

In München selbst schritt man nun eiligst an die Ausführung der erlassenen Befehle. Um 8 Uhr abends am 28. November war der soeben erwähnte Auftrag bei dem Stadtoberrichter v. Effner eingegangen und am Morgen des folgenden Tages schon Folgendes veranlasst worden:

1. Sämtliche in München befindliche Juden wurden vor das Amt gerufen und ihre schon öfter vorgenommene Conscription »reassumiert«.

2. Jene, welche nicht absolute auf Grund ihrer Privilegien und Patente nach München gehörten und ohne dringende Geschäfte sich hier aufhielten, wurden sub termino abbreviato, bei Vermeidung des Personalarrestes und gewaltsamen Abschubes, aus der Stadt verwiesen.

3. Da aber die Juden nicht an einem Orte der Stadt zusammen wohnten, sondern zerstreut durch ganz München, so wurden die Vorgeladenen auf ihr Gewissen und unter Androhung empfindlicher Strafe für etwaige Verheimlichung aufgefordert, alle Glaubensgenossen namhaft zu machen, von denen sie wussten, dass sie, ohne in München heimatsberechtigt zu sein, sich irgendwo in der Stadt versteckt hielten, zumal, wenn sie aus Böhmen oder den Nachbargebieten stammten.

4. Auch diese Verordnung erschien noch nicht weit genug gehend. Die Viertelschreiber (d. i. die Stadtbezirksbeamten) erhielten den Auftrag, in allen Häusern, wo man Juden vermuten konnte, bei den Hausherrn nachzufragen, ob solche sich etwa bei ihnen versteckt aufhielten, und, bejahenden Falles, sofort Anzeige zu erstatten.

5. Unter Androhung des Personalarrestes und der Konfiskationsstrafe wurden alle Juden befragt, ob sie in

letzter Zeit Waren aus Böhmen bezogen hätten. Jedenfalls wurde ihnen das letztere bis auf weiteres verboten.

6. Das Zollamt erhielt den Auftrag, alle für Juden eingehende Waren vor der Auslieferung an die Adressaten beim Stadtoberrichteramt zur Anmeldung zu bringen, damit jene sich gehörig über die Herkunft der Sendungen legitimieren.

7. Bei 100 Reichstaler Strafe erhielten die Juden den Befehl, keinem in München eintreffenden fremden Juden Aufnahme oder Bewirtung zu geben. Die gleiche Strafe drohte dem, der Kunde von dem Eintreffen eines Glaubensgenossen in der Stadt erhielt, ohne sofort beim Amt hierüber Anzeige zu erstatten:

8. Die »Kommandantschaft« in München erhielt den Befehl, jeden ankommenden Juden durch die Wache behufs weiterer Verfügung zum Amt begleiten zu lassen.

Von besonderem Interesse ist die bei dieser Gelegenheit aufgestellte Liste sämtlicher in München sich dauernd oder vorübergehend auffhaltenden Juden, die wir darum genau wiedergeben:

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
No. 1. Abraham Wolf Wertheimer.			
Keine Veränderungen in der Familie.	Weis dermal keine, und wird sie jedesmal anzeigen.	Handelt nicht mehr mit Waaren.	Hat dem ihm gemachten Protocollar Auftrag nachzukommen.
No. 2. Feis Lazarus Neuburger.			
An seiner Familie ist keine Veränderung vorgegangen,	Es sind ihm dermalen keine hier befindliche fremde	Bezieht ohnehin niemal Waaren aus Böhmen, und han-	Hat noch ferner hier zu verbleiben und den ihm gemachten

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
ausser dass seine Tochter Josua (!) nach Würzburg heyrathete und sein Tochtermann dermalen in Geschäften abwesend ist.	Juden bekannt; er wird sie jedesmal auf Erfahren bey Amte anzeigen.	delt nur mit Juwelen, Galanterie und Pferden.	Protocollar-Auftrag zu befolgen.
No. 3. Hirsch Lippmann Pappenheimer.			
An seiner Familie ist keine Änderung vorgegangen.	Eine Schwester von ihm, so in Bareuth (!) verheyrathet ist, kamm vor Tagen hieher, ihn zu besuchen, und wird sich noch einige Tage aufhalten. Weiters ist hier Hamelberger, Pferdelieferant aus Manheim.	Bezieht niemal Waaren aus Böhmen.	Wird den ihm gemachten Protocollar Auftrag nachkommen.
No. 4. Abraham Ullfelder.			
Mit seiner Familie ist keine Änderung vorgegangen.	Zeigt an, dass ein Jud aus Kriegshaber mit Namen Fränkl hier seye, um seinen Prozess zu betreiben.	Bezieht niemal Waaren aus Böhmen.	Hat hier zu verbleiben und den ihm gemachten Protocollar-Auftrag zu fügen.
No. 5. Moses Gallinger.			
Familie die nemliche	Weis keine, ausser morgen wird ein Hüttenbacher Jud kommen.	Bezieht keine Waaren aus Böhmen.	Er wird sich dem Protocollar-Auftrag fügen.
No. 6. Falk Amsl Markbreiter.			
An seiner Famile ist keine Änderung vorgegangen.	Weis keinen.	Bezieht niemal Waaren aus Böhmen.	Hat dem Protocollar-Auftrag nachzukommen.

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
No. 7. Gebrüder Joseph u. Moses Emanuel.			
Veränderung der Familie. Die Mutter Jütla und 2 Brüder Isaak und Simon Emanuel sind hier, welche beide Mahler sind und keinen Handl treiben.	Weis keine.	Galanterie - Handl sind ihre Geschäfte.	Werden den gemachten Protocollar-Auftrag befolgen, den 2 Gebrüdern aber wurde alle Handlschaft bey Confiscationsstrafe untersagt.
No. 8. Löw Abraham von Rainach.			
Keine Familienänderung.	Keine.	Bezieht keine Waaren aus Böhmen.	Ist auf das Protocoll angewiesen worden.
No. 9. HenleSalomonLevi.			
Ist keine Veränderung an seiner Familie vorgegangen.	Weis keinen Fremden dermalen anzuzeigen.	Bezieht niemal Waaren aus Böhmen.	Hat hier zu bleiben und dem Protocoll nachzukommen.
No. 10. Elias Nathan.			
Seine Familie ist noch die nemliche.	w. o. (-wie oben).	w. o.	w. o.
No. 11. Heyum Mayr Levi.			
Steht als Koch bei den Gebrüd. Emanuel. An seiner Familie, die landabwesend ist, gieng keine Veränderung vor.	Weis keine fremde Juden allhier.	Treibt keinen eigenen Handl.	Hat noch zu bleiben.
No. 12. Ephraim Jakob.	Dermalen nicht hier.		

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
No. 13. Gabriel Hirsch. Keine Veränderung in der Familie vorgegangen.	— —	— —	Da er zwar vorgieb von Sr. Chf. D ein gnädigstes P tent zu besitzen un hier sich aufhalte zu dürfen, doch di ses nicht vorweise konnte, so wurd ihm aufgetrage sich diessfalls su termino 24 Stunde um so gewisser z legitimiren, als ma ihn sonsten ohn weiters von hiesig Stadt und nach Schnaittach verwe sen werde.
No. 14. Mos. Dottenheimer. Ist Schächter der Judenschaft mit 50 fl. Gehalt.	Weis keinen.	Handelt nicht, sondern durch die Besoldung, und eine Garküche für Juden ernähret er sich.	Solang er als Schäch ter der Judenscha gebraucht wird, h er hierorts zu ve bleiben.
No. 15. Hirsch Beer.	Ist dermal nicht hier.		
No. 16. Rosina Mändlinn. An der Familie ist keine Aenderung vorgegangen, ausser dass ihr Sohn wieder bey ihr ist.	Lemel Hirsch von Kriegshaber ist bey ihr in Prozessangelegenheiten bey der hochlöbl. Hofkammer.	Bezieht keine. Handelt nur mit Galanterie.	Hat dem Protoco lar-Geschäft nach zukommen.
No. 17. Isaak Mayr. Kann dermal zwar seinen Pass nicht aufweisen, wird aber	Weis gar keinen fremden.	Bezieht keine Waaren aus Böhmen.	

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
einen Extract beybringen. Keine Familienänderung.			
ad. 17. Joseph Isaak von Schnaittach ist seit 12 Jahren hier, doch ohne Hoffaktors-Patent oder anderer Toleranz.	— —	— —	Da dieser Jud kein privilegium oder Erlaubnüss aufzuweisen hat, so wurde ihm der Auftrag gemacht, sub termino 3 Tägen sich nacher Schnaittach zu begeben und hiesige Stadt zu verlassen.
No. 18. Joseph Mandle von Griesshaber.			
Keine Familienänderung.	w. o.	w. o.	Auf den Protocollar-Auftrag angewiesen
No. 19. Löw Isaak Wertheimer.	Ist ihm kein Fremder bekannt, ausser seinem Vetter Seligmann Wertheimer aus Fürth, der hier in Unterricht steht; und einen gewissen Joseph von Kriegshaber, der falsch vorgiebt, in seinen Diensten zu seyn.	Handelt nicht mit Waaren.	Ist auf das Protocoll angewiesen worden.
No. 20. Reichla Mayin.			
Die Familie ist die nemliche.	Weis keine.	Bezieht keine.	Wird dem Protocollar-Auftrag nachkommen.
No. 21. Heyum Bamberger.			
Familie ist die nemliche.	Keine.	Bezieht keine.	Wird dem Protocollar-Auftrag schuldgehorsam nachkommen.

Namen der Familien-Väter	Erinnerung		Auftrag
	in Rücksicht der fremden Juden	in Rücksicht der fremden Waaren	
No. 22. Mayr Wolf Neuburger.			
Schutzjud in Schnaitach, hat aber hier noch einige Hundert Gulden einzunehmen.	Weis keine.	Bezieht keine.	Da er kein Privilegium auf hiesige Stadt hat, so wird ihm der Auftrag gemacht, nach Möglichkeit einzucassiren und die hiesige Stadt in Zeit 14 Tag zu verlassen.
No. 23. Moses Salamon.			
Keine Veränderung an der Familie vorgegangen, lebt hier als Schächter von der Besoldung der Judenschaft ad 200fl.	Bey ihm wohnt Joseph Michael Lorsch aus Manheim der ehemal bey Gallinger war.	Treibt keine Handlschaft.	Wird dem Protocollar-Auftrag nachkommen. — Dem Joseph Michael Lorsch, wird der Auftrag gemacht, in Zeit 3 Tagen die hiesige Stadt zu verlassen, wenn er aber inner dieser Zeit seine ausstehende Schulden nicht ein bringen kann, wird man den Termin zu verlängern wissen.
No. 24. Isaak Marx.			
Die nemliche Familie.	Weis keine.	Bezieht keine.	Wird dem Protocollar-Auftrag nachkommen.
No. 25. Hirsch Levi.	Ist dermalen	nicht hier.	

Die Bemerkungen über Veränderungen in dem Personenstand der Familien in der ersten Rubrik beziehen sich offenbar auf eine vorausgegangene Konskription der Judenschaft. Den im obigen Verzeichniss genannten anwesenden Familienhäuptern wurden vor dem Stadtoberrichteramt die erlassenen Befehle vorgelesen und dieses wurde durch ein aufgenommenes Protocoll festgelegt; hierauf bezieht sich der »Protocollar-Auftrag« der letzten Rubrik.

Dass man bezüglich der Juden besondere Vorsichtsmassregeln gegenüber den anderen Staatsbürgern ergriff, war kein Zeichen der Intoleranz, sondern tatsächlich durch die Erwägung geboten, dass sie durchweg auf den Handel angewiesen waren und dadurch am leichtesten Gelegenheit hatten, mit dem Ausland durch Geschäftsverbindungen in Berührung zu kommen, also auch mit Böhmen.

Aber, — dieses Vorgehen der obersten Behörde barg eine schwere Gefahr für die Judenschaft in sich; das Volk liebt es stets, die Verantwortung für irgend ein Unheil auf bestimmte Personen abzuwälzen, es tat dies mit besonderer Vorliebe stets bezüglich der Juden. Wenn nun eine solche dunkle Wolke wie die Pestseuche am Horizont des öffentlichen Gesundheitslebens drohend steht, so ist es kein Wunder, dass unzufriedene, wenig vom Gewissen beeinflusste Personen die gute Veranlassung beim Schopfe fassten, um hier die Juden als Sündenböcke hinzustellen. Zündstoff wurde durch die Regierung selbst unbewusst gegeben; denn, indem das urteilslose Volk sah, dass man bei dieser Pestgefahr der Judenschaft besondere Aufmerksamkeit schenkte, hatte es ja einen strikten Beweis, dass diese Religionsklasse offenbar nach Ansicht der Behörden mit der Pestgefahr in Beziehung stand. Tatsächlich war es auch eine jüdische Gemeinde Prag, von der das Unheil drohte. Die Erinnerung an frühere Jahrhunderte, wo man die Juden für dieselbe furchtbare Pest verantwortlich machte und als Opfer betrachtete, mochte auch noch instinktiv in der Volksseele schlummern.

Schon an diesem 29. November, einen Tag nach dem Bekanntwerden der Pestgefahr, stellte es sich heraus, dass ein Bürger seine durch einen Juden veranlasste missliche Lage benutzte, um gegen alle Juden die Volksleidenschaft aufzustacheln. Es lag die Gefahr nahe, dass dieses Vorgehen jetzt neue Nahrung erhielte. Statt jeder Schilderung lassen wir hier wörtlich einen von humaner Anschauung getragenen, an vorerwähnte protokollarische Vernehmung der Judenschaft sich anschliessenden Bericht, des Stadt-Oberrichters v. Effner an die Oberlandesregierung d. d. 30. Nov. folgen, der vermöge seiner klaren, vorurteilslosen Beleuchtung damaliger Zustände der bayerischen Hauptstadt, insbesondere auch wegen seiner teilweise amüsanten Darstellungweise, verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden.

»ex officio.«

»Durchleuchtigster Churfürst.«

»Gnädigster Herr!«

»Das unterthänigst beygebogene Protocoll samt Bei-»lage zeigt, auf welche Art der an mich erlassen gnädigste »Befehl wegen treffender Vorsorge bey hiesiger Juden-»schaft wider die in Prag unter selben herrschende Con-»tagion nach Möglichkeit in Vollzug gebracht worden seye; »und ich glaube die höchste Willensmeinung Euer Chf. Drt. »auch in der Rücksicht erfüllt zu haben, da ich einigen »schon seit langer Zeit sich hier aufgehaltenen Schutz-»juden aus Schnaittach und Mannheim die Entfernung aus »hiesiger Stadt auftrug. (Vgl. Rubrik 4 in obiger Liste. W.)

»Obgleich auf solche Art keine physische Krankheit »unter der hiesigen Judenschaft zu entstehen zu befürchten »steht, so scheint sich doch noch ein politisches Ungewitter »gegen sie auzuhäufen, und meine Pflicht erfodert es, hie-»von der täglich zu befürchtenden übeln Folgen wegen »Euer Chf. Drt. die unterthänigste Anzeige zu machen.«

»Harter, ein bürgerlicher Chocolademacher allhier, »verlor an einen allhier sich aufgehaltenen Juden Ullmann »einige Hundert Gulden, weil sich dieser unvermuthet auf »einmal von hier entfernte. Harter suchte Regress an dem »Hoffaktor Wertheimer allhier, welchen er eine beträchtliche »Summe schuldig war, und wollte an diesen die Schuld »unter dem Vorwand abrechnen, dass dieser zur Flucht »des Ullmanns, weil er ihn beherbergte, mit geholfen hätte. »Die Sache kamm beym hiesigen Wechselgerichte zum »Stritt, Wertheimers Schuld wurde aber als gültig und »gerecht erkennt, und dem Harter die Bezalung durch »alle Instanzen bey Execution aufgetragen.«

»Da nun Harter keinen weitern rechtlichen Recurs »mehr hatte, appellirte er an das Faustrecht, er suchte sich »unter seiner Caffee-Compagnie noch einige Candidaten »dieses neuen Tribunals aus, und so begann er mit Wert»heimern die erste Fehde. Statt eines Rechts Anwalds »namm er einen grossen Fanghund mit sich, und gieng in »das Haus des alten Wertheimers, eines 70-ig jährigen »Mannes, und wollte ihn mit dem Fanghund überreden, »dass er ihm sogleich seine ganze Schuld nachlasse, und »wegen des mit dem Ullmann gehabten Verlustes entschä»dige. Zum Glück verbarg Wertheimers Frau, die eben »hohen schwangern Leibes war, ihren Mann, und brachte »durch Bitten, und Vorstellungen den Harter wieder aus »dem Haus«.

»Kurz darauf packte eben dieser den Buchhalter des »Wertheimers, Ullmann, ein Bruder des obigen, auf offener »Gasse an, und wollte ihn in sein Haus schleppen, damit »er da ihm für diese Schuld eine Obligation zur Entschädi»gung unterschreibe. Durch Hilferufen, und Zusammenlauf »mehrerer Leuthe unterblieb endlich dieses wieder«.

»Endlich klagte Harter beym Magistrat allhier die »ganze Judenschaft in solidum um Entschädigung, schimpfte

»sie, und erklärte, dass er nur dadurch allein sich beruhi-
»gen lassen könne«.

»Man zog den Wertheimer hierüber zur Verantwortung
»und er reichte sie ohne Verzug ein, ich begleittete sie
»zum Magistrat mit der Bitte, dass Harter vor allen zu
»einem ruhigen Betragen und Unterlassung aller Thätlich-
»keiten angewiesen worden möchte«.

»Allein nun erschien wieder eine neue, in hiesigen
»Gerichtpraxi noch unbekannte action. Harter hieng vor
»die Thür seiner Caffeeschenk eine schwarze Tafel heraus,
»worinn er sich den Eintritt der Judenschaft
»mit grossen Buchstaben verbat».

»Wer die Absichten, die man durch solch eine Hand-
»lung erzielen will, nicht erräthet, der müsste in der That
»mehr als Anfänger in der Kenntnüss der Denkungsart die-
»ser Leute seyn: ich zeigte es beym Magistrate an, da ich
»in eigener Sache selbst nicht den Richter machen wollte:
»man untersagte es dem Harter, und befahl ihm die Ein-
»ziehung der Tafl: es geschah, doch insinuirte Harter schon
»im voraus, dass, wenn er in Zeit etwelchen Tagen nicht
»seine ganze Befriedigung erhält, er eine grössere Tafl aus-
»hängen, und wenn dieses nicht verfängt, mit Beyhilfe
»seiner Rechtsgelehrten eindringlichere Mittel anwenden,
»und den nächsten besten Juden auf der Gasse attaqui-
»ren werde«.

»Er hielt Wort, vor zwey Tagen hieng er eine Tafel
»mit den nemlichen Worten, doch mit vergoldeten Buch-
»staben aus, und ich zweifle nicht, dass auch bald sein
»weiterer Vorsatz in Erfüllung kommen wird«.

»Diese neue Erfindung von Intoleranz findet schon
»in der Stadt unter der Bürgerschaft und dem Pöbel sehr
»vielen Beifall und Anhang, es vergeht kein Tag, wo nicht
»ein Jud auf offener Gasse mit Schimpfworten und selbst
»mit Thättlichkeiten angegriffen, und noch mit ärgern be-
»droht, auf geschehene gerichtliche Beschwerde aber an
»Harters Tafl angewiesen wird«.

»Gnädigster Herr Herr! Da das Ansehen des Magistrats »zu Abstellung dessen bey einem einzigen Bürger nicht »mehr hinzureichen scheint, oder man wenigst von da »nicht ernstlich anzugreiffen sich getraut, so bin ich ge»drungen, die Unterstützung, die geeignete Vorkehrungen »gegen dieses eingerissene Übel von Höchstdenselben zu »erbitten«.

»Ich gebe es gerne zu, dass gegen die hiesige Juden»schaft Beschwerden angebracht werden können, ich habe »selbst zu Verbesserung derselben, und neue Verfassung »schon unterthänigste Vorschläge überreicht; ich gebe es »zu, dass man auf Untersuchung, und Abstellung dieser »Beschwerden, auf Verminderung der Judenschaft dringen »könne; doch, dass man sie ohne Unterschied öffentlich »den Fäusten des intoleranten Pöbels, und der zu weit »ärgern Absichten zusammengetrettenen Faustrechts-Candi»daten preissgebe, dass wäre Schande vor jeden gesitteten »Staat, Schande vor das Ausland, dass uns mit Verbesse»rung der Juden, aber auch mit mehrerer Toleranz der»selben vorausgeht«.

»Ich überlasse daher Euer Chf. Drt. was in dieser »dringenden Sache zu verfügen gnädigst beliebt werden »wolle, und bitte, nur wegen täglicher Gefahr eines aus»brechenden grössern Unfuges, wovon wir erst vor einigen »Jahren Beyspiel hatten, um baldig gnädigste Verfügung »und empfehle mich zu höchsten Hulden und Gnaden »unterthänigst gehorsamst«.

»München, den 30-ten Nov. 1790«.

»Eure Chf. Drt.»

»Unterthgst. gehorsamster
»Nep. von Effner
»Stadt. Oberrichter«.

Die Oberlandesregierung erliess auf diesen Bericht hin an den Stadtmagistrat am 3. Dezember den Befehl,

den Harter Montag, 6. Dezember, früh 10 Uhr, der Oberlandesregierung vorführen zu lassen.

Harder (so heisst er richtig) erschien pünktlich und wurde in Gegenwart eines Magistratsvertreters von einer Kommission vernommen.

Er gestand ein, eine Tafel herausgehängt zu haben, mit der vergoldeten Inschrift »Hier in diesem Zimmer verbittet man sich allen Judenbesuch«. Als Entschuldigung führte er an, er habe sich hierzu berechtigt geglaubt, weil auch ein Münchener Weinwirt durch eine derartige am Hause angebrachte Tafel sich den Eintritt von Livrée-Bedienten verboten habe. Die Kommission aber liess ihm unverhalten, dass derartige Ausreden nicht »applicabel« seien und er vor allem nicht das Recht habe, zumal nach vorausgegangenem obrigkeitlichem Verbot, seine Nebenmenschen öffentlich su beschimpfen und dem Pöbel dadurch Gelegenheit zu öffentlichen Tumulten zu geben. Er wurde gefragt, ob er bis Mittag 12 Uhr, das Schild entfernen wolle. Harder bat dringend, ihn nicht selbst mit dieser Pflicht zu belasten, weil die Juden über diese seine Demütigung spotten würden; der Magistrat solle vielmehr die Tafel durch einen Amtsdiener abnehmen lassen; dagegen verspreche er hoch und heilig, keine Gewalttätigkeiten gegen die Juden mehr ausüben zu wollen; der Magistratsvertreter war damit einverstanden, — aber die Regierungskommission war unerbittlich. Das Urteil lautete, neben einem strengen Verweis, dahin, dass H. binnen einer Stunde die Tafel s e l b s t herabzunehmen habe; sollte er dies unterlassen, so würde sie auf seine Unkosten durch den Magistratsdiener beseitigt, von ihm aber eine Strafe von 50 Reichstaler ad fundum pauperum erhoben werden.

Durch dieses energische Vorgehen wurden alle Unruhen gegen die Juden, die jetzt durch die Pestgefahr neue Nahrung erhalten hatten, im Keime erstickt.

Über die Pest selbst wusste man bis dahin nicht

mehr, als was in jener Zeitungsnotiz gestanden. Die Grenzposten sahen mit Bangen den ersten Grenzpassanten entgegen, die authentische Mitteilungen über den unheimlichen Gast aus dem Osten bringen könnten.

Am 28. November traf als erster Böhme ein Hopfenhändler auf der oberpfälzischen Zollstätte Waldmünchen ein. Er wurde sofort angehalten und nach seinen Kenntnissen von der Pest befragt. Der Böhme, der 10 Stunden hinter Prag beheimatet war, wusste, dass in einem Dorfe einige Blatternkranke im August vorhanden waren. Was die Juden in Prag betreffe, so habe er gehört, dass schon im Oktober viele einer Krankheit anheimgefallen seien, die 1—3 Wochen anhalte. Viele wären daran gestorben. Die von der Krankheit Ergriffenen litten an Mattheit und Fieberanfällen. Auch Christen seien bereits in Mitleidenschaft gezogen und gestorben, doch nicht in der grossen Anzahl, wie die Juden. Die Epidemie sei auch schon auf die Ortschaften in der nach Leitmeritz gelegenen Umgebung Prags übergesprungen. Die Höchstzahl der in Prag täglich Verstorbenen sei aber nur 6—7. Dies alles wisse er aber nicht aus eigener Erfahrung, sondern nur durch Hörensagen. Sicher falsch sei das ausgesprengte Gerücht, die Judenstadt in Prag sei einer Pest wegen gesperrt. Kein Ort in Böhmen sei abgesperrt, der Handel im ganzen Lande gehe uneingeschränkt weiter. Diese Aussagen wurden zu Protokoll genommen, der Mann aber in vorläufigem Gewahrsam gehalten; an die oberpfälzische Regierung zu Amberg wurde Bericht erstattet.

Diese hatte unterdessen am 27. Nov. die Nachricht erhalten, dass vor einigen Tagen ein Mann aus Neu-Benatek, in Böhmen, in Amberg angekommen sei, der auf seiner Reise hieher am 20. d. Mts. Prag passirt und dort übernachtet habe. Man vernahm ihn sofort (27. November). Er sagte aus: Er habe über eine grassierende Krankheit auch nicht das Geringste gehört. Die Juden in Prag hätten wie

jeden Tag auf ihren bestimmten Marktplätzen ihre Waren feilgehalten und ungestörten Handel getrieben. Dieses sei am 20. November geschehen, die Zeitungsnachricht vom 22. war also sicher gefälscht. In 2 Tagen könne überdies keine Nachricht von Prag nach Frankfurt gelangen.

So häuften sich von fast allen Grenzämtern die dementierenden Nachrichten. Zahllose Beschwerden über die Grenzbelästigungen durch die Zollämter gingen nach München und Amberg.

Am 28. November war auch der von Prag nach Schwandorf fahrende Postwagen an der Grenzstation Waldmünchen angehalten und trotz der jede Pestgefahr leugnenden Aussagen des Kondukteurs, der sogar seine Worte beeidigte, an der Weiterfahrt gehindert worden. Dieses Ereignis veranlasste das K. K. Landesgubernium von Böhmen, an die bayerische Oberlandesregierung in München die offizielle Nachricht, d. d. 2. Dezember 1790, kommen zu lassen, dass alle in auswärtigen Zeitungen verbreiteten Gerüchte über den Ausbruch einer Pest in der Prager Judenstadt »ganz erdichtet und grundlos« seien. Eine dahingehende öffentliche Kundgebung erfolgte gleichzeitig in der Prager Zeitung.

So enthüllte sich die Zeitungsnotiz, die eine Woche lang einen grossen Teil Bayerns in ungeheurem Schrecken erhalten und beinahe für die bayerische Judenschaft schlimme Folgen heraufbeschworen hatte, als das, was sie war: als eine Zeitungsente. Am 3. Dezember bereits hob die Amberger Regierung die Grenzsperre völlig auf, unter Aufrechterhaltung einiger prophylaktischer Vorsichtsmassregeln, und die höchste Stelle bestätigte diese Anordnung durch Resolution vom 14. desselben Monats.

Wenn wir zum Schluss nun noch die Frage aufwerfen, ob nicht doch eine bestimmte Tatsache einen gewissen Anstoss zu dem Gerücht gegeben hat, so dürfte die oben erwähnte eidliche Aussage des Prager Postkut-

schers uns vielleicht die Antwort geben: »Vor ungefähr »1/4 Jahr habe in der Judenstadt zu Prag sich eine Krank- »heit geäussert, die mit Mattigkeiten anfange und von den »Doctoren untersucht, und befunden worden, dass sie »nichts gefährliches seye. Zerschiedene, beynahe nur alte »Juden seyen daran auch gestorben. Diese Krankheit habe »sich nicht auf die übrige Prager Städt, viel weniger weiter »erstreckt. Da in Prag immer etlich 20.000 Juden sich befin- »den, so seye es natürlich, dass immer einige sterben. Man »habe solcher Krankheit zur Ursach angesezt, dass das in »Prag vorgeweste grosse Wasser, dass in die Judenstadt »in die Häuser eingetrungen, und Feuchtigkeiten gemacht »habe, dann auch das ein grosser Theil der Juden sehr »arm seye, und Ellend leben müsse. Eben weil die Doc- »tores solche Krankheit nicht für gefährlich erachtet, so »seye weder die Judenstadt, weder die übrige Prager Städte »gespörret worden ..... Schon ungefähr 6 Wochen seye »es, dass solche Krankheit auch in der Judenstadt völlig »nachgelassen habe . . .«

Protokoll der Ausschuss-Sitzung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums."

Breslau, den 31. Oktober 1904.

Anwesend: Bacher, Budapest. Bloch, Posen. Brann, Breslau. Güdemann, Wien. Gutttmann, Breslau. Karpeles, Berlin. Kroner, Stuttgart. Lucas, Glogau. Philippson, Berlin. Posnanski, Pilsen. Simonsen Kopenhagen. Steckelmacher, Mannheim. Vogelstein, Stettin.

Entschuldigt: Cohen, Marburg. Geiger, Berlin. Maybaum, Berlin. Weisse, Berlin. Werner, München.

Die Versammlung wurde um 10 Uhr vormittags im Sitzungszimmer der Synagogen-Gemeinde eröffnet. Nach den begrüssenden Worten des Herrn Dr. Guttmann, Breslau, erheben sich die Anwesenden zu Ehren des Herrn Vorsitzenden Professor Dr. Philippson von ihren Sitzen. Sodann erstattet der Schriftführer Dr. Lucas, Bericht über die Ergebnisse der Propaganda und die Tätigkeit der Gesellschaft.

Am Anfang des Jahres wurde eine lebhafte Agitation zur Aufbringung der erforderlichen Geldmittel seitens des Vorstandes betrieben. Es fielen uns 10.000 Mk. zu, die der Vorsitzende als Betriebsfond der Gesellschaft verschaffte, ferner eine Apolant-Stiftung in Höhe von 7500 Mk. Die sonstigen Baareinnahmen erreichten die Höhe von 20.888,65 Mk. Die gesamten Ausgaben betrugen gegen 11.000 Mk. Dr. Lucas bittet, ihn im neuen Jahre wirksamer bei der Propaganda zu unterstützen.

In seiner weiteren Tätigkeit hat der Vorstand:

I. mit allen Autoren des Grundrisses die verabredeten Verträge abgeschlossen und den Verlagsvertrag von der Firma Calvary & Co. in Berlin auf die Firma Veit & Co., Leipzig, übergehen lassen. Auf ein diesbezügliches Rundschreiben stimmten dem Vorgehen des Vorstandes alle Herren Autoren zu.

schers uns vielleicht
»1/4 Jahr habe in der
»heit geäussert, die
»Doctoren untersuc
»nichts gefährliches
»Juden seyen daran
»sich nicht auf die
»erstreckt. Da in Pr
»den, so seye es n
»habe solcher Kra
»Prag vorgewest
»in die Häuser ei
»habe, dann auc
»arm seye, und
»tores solche Kr
»seye weder die
»gespörret word
»es, dass solche
»nachgelassen

II. Die Kommissionen für die
Corpus tannaiticum, Maimonid
mania judaica wurden gebildet,
Arbeitspläne in die Wege gelei

III. Das Jahrbuch des Verbandes
wurde in 741 Exemplaren erwo
[illegible] gratis zugesandt; desgl.
die Monatsschrift für Geschicht
des Judentums herausgegeben von

IV. [illegible] von uns
[illegible] Schriften:

a) [illegible] und Religions
[illegible]

b) [illegible] über die En
[illegible]

c) [illegible] Midrasch rabba,

d) [illegible] Prolegomena;

[illegible] des Judentums,

[illegible] und La

[illegible] Grundrisses ers

[illegible] berichtete ü

[illegible] Germania judaica

[illegible] Budapest, legt

[illegible] Corpus tannai

[illegible] die weit

[illegible] Rosenthal u

[illegible] Professo

[illegible] Biographie n

[illegible]

[illegible]

II. [illegible] Persönli
[illegible] seiner Zeit. Sch

[illegible]

III. [illegible] der Mischna.
[illegible] Kommentar (Beschreibu
[illegible]

2. Mischna-Exegese (Maimuni als Erläuterer der Halacha. Verhältnis zum Talmud in der Mischna-Erläuterung).

IV. Maimuni als Codificator des Religionsgesetzes.
1. Das Buch der Gebote (System, Quellen).
2. Mischneh-Thorah (Beschreibung und Charakteristik des Werkes, speciell seiner Architektonik und Systematik).
3. Quellen des Mischneh-Thorah.
4. Feststellung der Halacha (Maimuni als Decisor).
5. Verhältnis des Mischneh-Thorah zum Mischna-Commentar.

V. Maimuni als Religionsphilosoph.
1. Der Führer der Verirrten (Beschreibung und Charakteristik des Werkes).
2. Das religionsphilosophische System und die leitenden Ideen Maimunis (mit Heranziehung der betreffenden Bestandteile seiner andern Schriften).
3. Maimunis Ethik.
4. Jüdische Quellen.
5. Nichtjüdische Quellen.

VI. Maimunis Bibel-Exegese (und Bibelanwendung).

VII. Maimunis Responsen.

VIII. Maimunis kleinere Schriften (Briefe, Logik).

IX. Maimuni als medicinischer Schriftsteller.

X. Maimunis Chronologie und Astronomie.

XI. Maimunis Sprache (Styl. Arabisch. Hebräisch).

XII. Maimunis Wirkung.
1. Streit um Maimunis religionsphiloso phische Schriften
2. Einfluss Maimunis auf die jüdische Religionsphilosophie.
3. Einfluss Maimunis auf die christliche Scholastik.
4. Maimunis Einfluss und Geltung in der Halachah-Litt. (als Commentator und Decisor).
5. Maimunis Einfluss auf das jüdische Leben.

XIII. Maimuni-Litteratur.
1. Die hebräischen Uebersetzungen seiner arabischen Schriften.

2. Commentare zum Mischneh-Thorah.
3. Commentare zum More-Nebuchim.
4. Zum Buch der Gebote (Nachmani u. s. w.).
5. Uebersicht der Handschriften (Genisa).
6. Uebersicht der Druckausgaben.
7. Moderne Uebersetzungen des Maimuni.
8. Bibliographie der Schriften und Aufsätze über Maimuni und seine Werke.

XIV. Anhang.

1. Zweifelhafte und unechte Schriften.
2. Maimuni als Nicht-Aristoteliker.
3. Maimunis Stellung zu den fremden Religionen.
4. Realia in den Schriften Maimunis.
5. Maimunis Nachkommen.
6. Maimuni-Legenden.

Personenregister.
Schriftenregister.
Sachregister.

Die Mitarbeit an diesem Werke, das zu Ehren des 700 jährigen Todestages (20. Tebeth 5665) erscheinen soll, haben die folgenden Gelehrten bereits zugesagt: Abrahams, Cambridge; Bacher, Budapest; Baneth, Berlin; Blau, Budapest; Bloch, Posen; Brann, Breslau; Brody, Nachod; Cohen, Marburg; Elbogen, Berlin; Eppenstein, Briesen; Freimann, Frankfurt a. M.; Guttmann, Breslau; Horowitz, Breslau; Isr. Levy, Paris; Pagel, Berlin; Peritz, Liegnitz; Posnanski, Warschau; Rosenthal, Breslau; Schwab, Paris; Schwarz, Wien; Simonsen, Kopenhagen; Ziemlich, Nürnberg.

Auf Grund der eingegangenen Gesuche und Anträge, die, soweit die notwendigen Unterlagen nicht fehlten, den Fachkommissionen unterbreitet waren, wurden folgende Bewilligungen vorgenommen:

Dr. Mittwoch, Berlin, zur Bearbeitung eines Wörter-

buches der Mischnasprache eine Jahressubvention von je 1000 Mk. auf die Dauer von 2 Jahren.

Yahuda, Darmstadt, 1500 Mk. zur Herausgabe des Choboth ha-Lebaboth des Bachja.

Posnanski, Pilsen, 500 Mk. Beitrag zu den Druckkosten seines Werkes »Schiloh, ein Beitrag zur Messiaslehre.

Berdyczewski, Breslau, 500 Mk. zu Studien über die ethischen und agadischen Sprüche der talmudischen Literatur unter der Bedingung, binnen einem Jahre den ersten Teil seiner Arbeit vorzulegen.

Eppenstein, Briesen, 500 Mk. zur Vollendung seiner Studien über Abraham Maimunis Pentateuchkommentar.

Samuel Kraus, Budapest, 500 Mk. zu einer Reise nach Palästina zu archäologischen Studien.

Ratner, Wilna, 300 Mk. zur Fortsetzung seiner Veröffentlichungen über den jerusalemischen Talmud.

Einige zu spät eingereichte Gesuche sind noch bei den Mitgliedern der Fachkommission und konnten nicht erledigt werden. Mit mehreren Antragstellern soll der Vorstand in erneute Verhandlungen eintreten. Eine Anzahl Gesuche mussten wegen ungenügender Unterlagen abgelehnt werden.

Die Generalversammlung findet am 26. Dezember 1904 vormittags 11 Uhr im Saale der Grossloge, Berlin, Wilhelmstr. 118 statt. Den wissenschaftlichen Vortrag auf derselben hält Dr. Bloch, Posen. Die genaue Fixierung des Themas bleibt vorbehalten.

Herr Rabbiner Dr. Rosenthal wird in den Ausschuss kooptiert.

Dr. Ziegler, Karlsbad, wurde in die 9. Kommission gewählt. Es soll eine Geschäftsordnung für den Ausschuss von dem Vorstande ausgearbeitet werden.

Schluss der Sitzung nachmittags 3 Uhr.

Prof. Dr. Philippson. Dr. Lucas.

Erwiderung.

Dass ich die Urkunden, deren Regesten Herr Dr. Lewinsky mit naiver Entdeckerfreude wieder abdruckt, nicht gekannt haben sollte, ist eine Unterstellung, über die wohl kein Wort zu verlieren ist. Umfang wie Charakter meines Buches verboten es, auf jede einzelne Nachricht einzugehen. Dass es wenig genug ist, was wir aus den mitgeteilten sieben Regesten über Schmoll, den Hofjuden Erzbischof Dietrichs von Magdeburg, erfahren, ist nicht zu bestreiten, besonders mit Jacob Daniels in Trier verglichen. Diese von mir gemachte Gegenüberstellung verschweigt Herr Dr. L. Ich stelle ihm mit Vergnügen meine Privatsammlung von Regesten zur Verfügung, aus denen ich nur die Resultate meinem Buche einverleibt habe. Dass ich für jede Behauptung urkundliche Belege habe, ist ebenso selbstverständlich wie manchem unbequem.

Kgl. Archivar Dr. Liebe.

Dazu bemerkt Herr Landrabbiner Dr. Lewinsky:

Auf obige «Erwiderung» bemerke ich, dass ich nicht behauptet habe, Herr Dr. Liebe «habe die Urkunden nicht gekannt», sondern auf seine Worte hinwies, «wir sind wenig über Schmul unterrichtet». Es wäre sicherlich verdienstlicher gewesen, dem Smol von Darenburg, dessen Name allein bisher überliefert war, einige Zeilen zu widmen, als z. B. das Opus mit Schandbildern zu versehen, die nur «Karikaturen der Juden und des jüdischen Lebens» sind.

Meine Bemerkung über «die der Gründlichkeit entbehrende Forschung jener Schriftsteller» ist wohl auch schon deshalb berechtigt, weil der Herr kgl. Archivar »Schmul« bezw. »Schmol« schreibt, während wir in den

«unbestechlichen, urkundlichen Zeugnissen» dem Namen »Smol Sammuel» begegnen.

Bezüglich der «Entdeckerfreude», die Herr Dr. L. an mir entdeckt zu haben vermeint, erscheint es mir höchst zweifelhaft, ob er auch allen Herausgebern von Urkundenbüchern, die Regesten in ihren Werken von neuem abgedruckt haben, «naive Entdeckerfreude» andichten wird.

Die «Gegenüberstellung« des Jacob Daniel und Smol, die übrigens in der von Herrn Dr. L. beliebten Form eine sehr wohlfeile ist, zu erwähnen, dazu war für mich keine Veranlassung vorhanden, da nur Smol im vorliegenden Falle in Frage kam. Von letzterem gibt auch, was Herrn Dr. L. ganz besonders interessieren dürfte, eine päbstliche Urkunde aus dem Jahre 1372 Kunde (vgl. meinen Artikel «Drei päbstliche Urkunden u. s. w.», der in dieser M. S. soeben S. 718 ff. zum Abdruck gelangt ist), so dass die Smol betreffenden Urkunden 8 betragen.

Von allen Freunden der Gerechtigkeit und historischen Wahrheit wird mit Bestimmtheit erwartet, dass Herr Dr. Liebe nicht allein mir seine Regestensammlung «zur Verfügung stellt», sondern sie der Oeffentlichkeit überhaupt durch Drucklegung zugänglich macht. Das ist doch «selbstverständlich» die Pflicht eines jeden «auch nur einigermassen gewissenhaften Schriftstellers», alle Beweisstücke für seine Behauptungen vorzulegen, die erst dadurch ermöglichte Prüfung derselben wird «manchem unbequem» sein.

A. Lewinsky.

Kurze Mitteilungen.

Von Dr. Ludwig Levy.

(Schluss).

Aus den Prot. Monatsh. 7, 10 notiren wir einen Artikel von Fr. Dverr über »Religionsgeschichtliche Metode und Bibelautorität». Gegenüber der religionsgeschichtlichen Methode, die sich mit Recht Eingang verschaffe, sei zu betonen, dass der Wert der Bibel auf dem Reinreligiösen ihres Inhalts beruhe. [98]

Aus der Zeitschr. f. Theologie und Kirche XIV, 2, 1904 erwähnen wir einen wegen seiner destruktiven Tendenz von der Censur zuerst verbotenen Aufsatz »Moderne Theologie« von K. W. Feyerabend. [99]

Im Zeitgeist, der Beilage zum Berl. Tgbl. vom 18. Juli a. c. macht H. Meyer-Benfey Vorschläge »Zur Reform des Protestantismus». Verfasser gönnt den Theologen das Monopol des Redens nicht. »Unsere Zeit ist eine demokratische, und die Form, in die sich von selbst all ihr Leben fügt, ist der freie Verein, worin jeder dem andern gleichsteht und alle gemeinsam das gleiche Ziel anstreben. Wie wunderlich vorsintflutlich nimmt sich in dieser Umgebung eine Veranstaltung aus, in der nur Einer, der einfür allemal dazu verordnet ist, das Recht zu Reden, und alle andere nur zuzuhören haben!« Hoffentlich finden diese Reformvorschläge unter den Juden keine Anhänger! [100]

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1903 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Schluss).

Told. Die Judenmassacres in Kischinew. Mit einem Weiheblatt von M. Lilien u. Illustr. Berlin, Jüd. Verlag, 1903. (103 S.) 4. M. 1.—.

עשיר ורש. Erzählung ins Arabische übersetzt durch David Kohn u. Meir Tubiana. Livorno, Druck v. Benamozegh, 1903. (29 S.) 8.

Lewinsohn, J. B., מתוחי חותם. Gedichte, Briefe und kritische Abhandlgn. Warschau, W. B. Nathanson, 1903. (80 S.) 8.

Pines, N., הזמיר. Gedichte für die Jugend, nebst Gedichten von Bialik und Tschernichowski. Odessa, Verlag Morija, 1903. (XIV, 176 S.) 8.

Syrkin, G., חזיונות לילה. Chezionoth laila. Traumgebilde. Phantastische Scenen aus der biblischen Geschichte. Berlin, Itzkowski, 1903. (VII, 98 S.) 8.

Teller, J., הגיון לב. Sammlung verschiedener Gedichte nebst Epigrammen u. Rätseln. Jerusalem, Druckerei »Haschkafa«, 1903. (88 S.) 8.

Yahouda, A. Sch. J., קול ערבי במדבר. Beduinenlieder in freier hebr. Übersetzung. Jerusalem, Luncz 1903.

Bauer, L., Volksleben im Lande der Bibel. Jerusalem, H. G. Wollmann, Leipzig 1903. (312 S.) 8.

Hölscher, Gustav, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit. Eine histor.-geograph. Untersuchung. Berlin, Weidmann 1903. (XII, 99 S.) gr.-8. M. 3.—.

Mommert, Prof. D. Carl, Topographie des alten Jerusalem. 2. Tl.: Das Salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah. Leipzig, E. Haberland, 1903. (VIII, 305 S. m. Bildnis, 14 Fig. u. 5 Taf.) gr. 8. M. 7.—.

V. Systematische u. praktische Theologie.

Ackermann, A., Judentum u. Christentum. Leipzig, M. W. Kauffmann, 1903. 32 S. 8. M. —.50.

Friedländer, M., Geschichte der jüd. Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Zürich, C. Schmidt. 1908 (XVI u. 500 S.) M. 8.—.

Kohn, Samuel (überklebt: Kahan), ברית אות. Die Geschichte der Beschneidung bei den Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Krakau, J. S. Fuchs, 1903. (230 S.) 8.

Kutna, Dr. S. N., Sollen wir unsere Knäblein beschneiden? Przemysl, Robinsohn u. Beglückter, 1903. (108 S.) 8.

Hurwitz, J., כרם חמד. Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten, nebst Erkl. schwieriger Stellen im Talmud. Jerusalem, Druck v. Frumkin, 1903. 2 Tle. (36, 33 Bl.) 8.

Sofer, J., מלאה קטרת. Predigten und Trauerreden. Paks, Druck v. M. Rosenbaum, 1903. (80 Bl.) 4.

Unger, Rabb. Dr. Joach. Jon., Fest- und Sabbatpredigten. Prag, J. B. Brandeis, 1903. (XI, 288 S.) 8. M. 2.50.

ספורי המקרא. Biblische Erzählungen für die Jugend, punktiert, mit Illustrationen von Rawnitzki, Bialik und Benzion. T. I. Krakau, Verlag »Morija«, 1903. (VIII, 70 S.) 8. M. 1.25.

Weyl, A., Die Bedeutung des Genusses im alttestamentlichen Erziehungsplane. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. (Aus: »Festschrift zum 50 jähr. Bestehen der Unterrichtsanstalten der Religionsgesellsch. zu Frankfurt a. M.). Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (IV, 27 S.) 8. M. 1.—.

Elbogen, Dr. I., Geschichte des Achtzehngebetes. (Aus: »Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums«) Breslau, W. Koebner, 1903. (64 S.) 8. M. —.50.

Gutmann, J., Liturgik. אורחות חיים. Ritual- und Ceremonialgesetze, mit bes. Rücksicht auf die Liturgie in Synagoge u. Haus, nebst einem Anhange, enthaltend alle in der Liturgie u. im häusl. Leben gebräuchlichen hebr. Ausdrücke u. eine kurze Inhaltsangabe der hl. Schrift zum Gebrauche für die isr. Schuljugend und für d. Familie, aus den Quellen bearbeitet. 2. verb. u. verm. Auflage. Berlin, Boas Nachf., 1903. (XII, 146 S.) 8. M. 1.50.

חגדה לליל שימורים. Haggada für Pessach. Mit Übersetzung, deutschem Kommentar und musikalischen Beilagen v. J. M. Japhet. Dritte Auflage. Durchgesehen u. verbessert v. H. Schwab. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (VIII, 113 IV, S.) 8. M. —.70.

Sarasohn, E., אגדת אליהו. Kommentar zur Haggada. New-York, 1903. (191 S.) 8.

VI. Vermischtes.

Acher, Mathias, Achad ha-am, Ein Denker und Kämpfer der jüd. Renaissance. Vortrag. Berlin, Jüd. Verlag, 1903. (66 S.) 4. M. 1.—.

Biographieen von Rabbinern u. jüd. Schriftstellern der Neuzeit in Amerika (חכמי ישראל באמריקא). New-York, Selbstverlag, 1903. (112 S.) 8.

Black, J. J., שבילי היהדות באנגליה, The paths of Judaism in England. Manchester, Selbstverlag, 1903. (125 S.) gr.-8.

Freimann, A., Bibliographie der Schriften u. Aufsätze des Dr. A. Berliner (Aus: »Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners«) Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (25 S.) gr.-8. M. 1.—.

Horowicz, Oberrabb. J., Die 1. allgem. Rabbiner-Konferenz in Krakau 16.—20. Ab (9.—13. VIII.) 5663. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1903. (48 S.) gr.-8. M. —.50.

Jüdische Statistik. Hrsg. vom Verein f. Statistik unter der Redakt. v. Alfr. Nossig. Berlin, Jüdischer Verlag. (4 u. 452 S.) gr.-8. M. 7.—.